TROPHONIOS DE LÉBADÉE

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

EDITORS

H. S. VERSNEL
D. FRANKFURTER
J. HAHN

VOLUME 150

TROPHONIOS DE LÉBADÉE

Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique

PAR

PIERRE BONNECHERE

BRILL
LEIDEN · BOSTON
2003

This series Religions in the Graeco-Roman World presents a forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. Special attention will be given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Bonnechere, Pierre.
Trophonios de Lébadée : cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique / Pierre Bonnechere.
p. cm. — (Religions in the Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; v. 150)
Includes bibliographical references (p.) and index.
ISBN 90-04-13102-7
1. Trophonius (Greek mythology)—Cult. 2. Levadhia (Greece)—Religious life and customs. I. Title. II. Series.

BL820.T77B66 2003
292.2'113—dc21
2003052463

ISSN 0927-7633
ISBN 90 04 13102 7

© Copyright 2003 by Koninklijke Brill NV, *Leiden, The Netherlands*

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

À Marie,
Prêtresse au trône de Mnémosyne

TABLE DES MATIÈRES

Préface xiii
Abréviations xxi
Introduction : La description de Pausanias xxiii

PREMIÈRE PARTIE

ASPECTS TOPOGRAPHIQUES ET FACTUELS

1 Lébadée et le site du *Trophonion* 3
  1.1 Lébadée antique 3
  1.2 Le sanctuaire de Trophonios 7
    1.2.1 La partie basse, au long de l'Hercyna 7
    1.2.2 La partie haute sur le mont du Prophète Élie 14
    1.2.3 La partie médiane du sanctuaire 17
    1.2.4 Autres composantes de localisation inconnue 23
  1.3 Conclusions sur la topographie 23
2 Aperçus factuels du sanctuaire 27
  2.1 Quelques aspects du *Trophonion* 27
    2.1.1 *Basileia & Trophonia* 28
    2.1.2 Asylie 30
  2.2 Les rites de consultation 32
    2.2.1 Un survol d'ensemble 32
    2.2.2 Le détail des rites 36

DEUXIÈME PARTIE

LA MYTHOLOGIE TROPHONIAQUE

1 La personnalité mythologique de Trophonios 65
  1.1 La légende de Trophonios : l'unité dans la diversité 65
    1.1.1 Pindare : la mort de Trophonios en tant que récompense accordée par Apollon 65

1.1.2 Trophonios et Agamède, φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν dans *l'Hymne homérique à Apollon* 71
1.1.3 Trophonios et Agamède, architectes malfaisants 75
1.1.4 Trophonios et Agamède, architectes du θαλάμος d'Amphitryon à Thèbes et du temple de Poséidon à Mantinée 78
1.1.5 Trophonios et Agamède, des architectes spécialisés 80
1.1.6 L'*adyton* de Lébadée 82
1.1.7 Conclusions sur le mythe de Trophonios 85
1.2 La généalogie de Trophonios 86
1.2.1 D'Erginos à Apollon 87
1.2.2 Zeus 92
1.2.3 Conclusions 93
2 Trophonios dans l'horizon mythologique grec 95
2.1 Trophonios et les personnages apparentés à l'époque hellénistique 95
2.1.1 Amphiaraos 96
2.1.2 Orphée 97
2.1.3 Musée 98
2.1.4 Zalmoxis 99
2.1.5 La date de ce type d'association et de listes 100
2.2 Trophonios et les personnages apparentés à l'époque romaine 101
2.2.1 Amphilochos 102
2.2.2 Aristée 106
2.2.3 Asclépios 107
2.2.4 Empédotime 107
2.2.5 Héraclès, Dionysos, les Dioscures, les mages et Empédocle 108
2.3 Trophonios et les « chamans grecs » 109
2.3.1 Les « chamans grecs » 109
2.3.2 Zalmoxis, Pythagore et Trophonios 111
2.4 Trophonios et ses proches : les communs dénominateurs 116
2.4.1 Un statut ontologique supérieur mais ambigu : entre héros et *daimôn* 116

2.4.2 L'essence chthonienne et la relation à l'autre-monde 118
2.4.2.1 La puissance oraculaire et médicale 118
2.4.2.2 La maîtrise de l'*alétheia* 119
2.4.2.3 La psychagogie 120
2.4.3 Entre immortalité, puissance chthonienne et psychagogie : les activités mystériques 121
2.5 Conclusions sur le personnage de Trophonios 125

TROISIÈME PARTIE

RÉVÉLATION, « CHAMANISME » ET MYSTÈRES AU *TROPHONION*

1 Trophonios à Lébadée, maître d'un rituel mystérique : première approche 131
1.1 Position du problème 131
1.2 Les *Nuées* d'Aristophane : mise en contexte 132
1.2.1 Trophonios dans les *Nuées* 135
1.2.2 Un point de comparaison assuré : le couple Mémoire-Oubli et la catabase avec gâteaux au miel 136
2 Les modalités de la révélation au *Trophonion* 139
2.1 La question « chamanique » et le rituel de Lébadée 139
2.2 Les éléments extatiques du rituel trophoniaque selon les catégories actuelles 145
2.2.1 À la base du processus : la peur tenaillant le pèlerin 146
2.2.2 Les techniques de modification de l'état de conscience avant la consultation 147
2.2.2.1 Facteurs alimentaires et déséquilibre nutritif 147
2.2.2.2 Stimuli sensoriels et déséquilibre comportemental 148
2.2.3 L'état de conscience modifié au cours de la consultation 154
2.2.4 Ce qui se passait dans l'*adyton* 157

2.3 Le mode de révélation du *Trophonion* selon les catégories grecques 164
2.3.1 L'échappée de l'âme hors du corps au *Trophonion* 165
2.3.1.1 Le voyage d'âme dans l'éther 166
2.3.1.2 Le voyage d'âme à Lébadée selon l'école aristotélicienne 173
2.3.1.3 Le voyage d'âme à Lébadée selon Plutarque 178
3 L'essence de la révélation trophoniaque : entre oracle et mystères 183
3.1 Voir et entendre 183
3.2 Une révélation directe, en marge de l'oniromancie 185
3.3 Une révélation oraculaire élargie 190
3.4 Vers une révélation totale : tout savoir et tout apprendre 193
3.4.1 De l'époque archaïque à la période hellénistique 193
3.4.2 Vers les mentalités de l'Antiquité tardive : Trophonios et l'Hermès Trismégiste 197
4 Lébadée, Éleusis et quelques traces mystériques supplémentaires 203
4.1 Rapprochements ponctuels 204
4.1.1 Interdits alimentaires 204
4.1.2 Courage, Bonne Fortune et secret 206
4.1.3 Mystagogie 208
4.1.4 Danse érotique 209
4.2 Les dèmes hadriens d'Antinoopolis 210
4.3 Eubouleus – Euboulos 212
4.4 Mort, révélation mystérique et consultation de Trophonios 214
4.5 Conclusions 217

QUATRIÈME PARTIE

PÉNÉTRER LES ENFERS ET EN REVENIR : ASPECTS PRATIQUES ET IMAGES MENTALES

1 Le passage dans l'au-delà : modalités et initiation 221
1.1 Le bois sacré de Lébadée 221

1.1.1 L'*alsos* comme lieu symbolique de fracture 221
1.1.2 Œdipe à Colone : passage aux enfers et mystères 223
1.1.3 Le *Plutonion* d'Acharaca 225
1.1.4 Colone, Acharaca, Lébadée : un modèle chthonien ? 227
1.1.5 Abeilles et miel 228
1.2 L'acceptation du pèlerin par le clergé local 232
1.3 L'οἴκημα d'Agathé Tyché et d'Agathos Daimôn 233
1.4 Le bain final dans l'Hercyna et l'onction d'huile 236
1.5 Le changement de vêtements et de chaussures 237
1.5.1 La tunique de lin 237
1.5.2 Les sandales « du pays » 240
1.6 L'accès aux Enfers 246
2 Le retour au monde sensible et l'état modifié de conscience au terme de la consultation 249
2.1 Sortir de l'*adyton* 249
2.2 Le thème de la remémoration de la révélation 250
2.2.1 Le trône de Mnémosyne, l'anamnèse des vérités révélées et les *Nuées* d'Aristophane 250
2.2.2 Trône et mantique, trône et vérité, trône et au-delà 253
2.3 « Ne plus savoir rire » : réalité et implications religieuses 262
2.4 Sas de sortie 269
3 Les rituels lébadéens dans l'horizon religieux grec : l'ombre d'Orphée et de Pythagore 273
3.1 Cultes marginaux et sentiment religieux « orthodoxe » 274
3.2 Trophonios et les mouvements « marginaux » 277
3.2.1 Quelques pistes pythagoriciennes 277
3.2.2 Le problème au regard des tablettes funéraires : Léthé et Mnémosyne 282
3.2.2.1 Position du problème 284
3.2.2.2 Proximité, différences et polysémie des sources lébadéennes 286

CINQUIÈME PARTIE

LE PANTHÉON DU *TROPHONION* LÉBADÉEN

1 Les divinités du sanctuaire 295
  1.1 Déméter, Coré, Hercyna et la courotrophie 295
    1.1.1 Déméter Eurôpé 297
    1.1.2 Hercyna et le jars 299
  1.2 Déméter et Zeus : entre Terre et Ciel 304
  1.3 La description de Pausanias 306
  1.4 Les autres cultes 311
    1.4.1 Cronos 311
    1.4.2 Pan et les nymphes 314
2 Le *Trophonion* et les cultes de Lébadée 315
  2.1 L'arrière-fond religieux : les cultes mineurs sans relation sûre avec le *Trophonion* 315
  2.2 Métèr 317
  2.3 Zeus (ou *Daimôn*) Meilichios 323
3 Le *Trophonion* et les oracles de Béotie 325

Conclusions 327

Annexes 341
1 Delphes et Lébadée 341
2 Comparaison systématique des *Nuées* et Pausanias 342
3 Site, bâtiments et désignations 345
4 Catabase/anabase : vocabulaire 354
5 Désignation de la nature de Trophonios 358
6 Personnel de l'oracle 361
7 Liste des consultants 364

Bibliographie 369
Table des figures 395
Index 411

PRÉFACE

> *Und die Seele unbewacht*
> *will in freien Flügeln schweben*
> *um in Zauberkreis der Nacht*
> *tief und tausendfach zu leben.*
> Hermann Hesse, *Beim Schlafengehen.*

Un millénaire, voilà le temps imparti par la providence au *manteion* de Trophonios : de quoi piquer l'amour propre du moins oblique des Apollons et exciter la jalousie du plus amène des Asclépios. Actif à l'échelon régional et de réputation panhellénique, cet oracle est l'un des mieux documentés du monde grec. Mais une fourbe Tyché l'avait installé chez les Béotiens, qui « étaient en réputation d'être les plus sottes gens du monde »[1], dans le trop proche voisinage de Delphes qui, par son site et sa réputation grandioses, a attiré tous les regards et toutes les attentions[2]. La bibliographie titanesque consacrée à la rocheuse Pythô se réduit ici à peu de choses, faute non de matière première mais d'intérêt[3]. Le sanctuaire lébadéen, son panthéon et ses usages sont décrits par Pausanias dans une page fantastique dont les détails sont apparus trop véridiques pour être anciens, d'autant qu'ils correspondaient de façon presque suspecte aux témoignages de Plutarque et Philostrate[4]. Aussi se borne-t-on souvent à ne voir dans cette description que l'avatar antonin d'un oracle peu à peu abâtardi, au fur et à mesure de son déclin hellénistique, par l'adjonction d'innombrables innovations[5].

---

[1] Fontenelle, *Histoire des oracles*, chap. 12, introduction.

[2] Voir les quelques pages de H.W. Parke, *Greek Oracles*, p. 126–129 et de A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, 3, p. 321–332.

[3] Vue d'ensemble récente : A. Schachter, *Cults*, 3, p. 66–89. Au cours des dernières années, j'ai consacré au culte quelques articles préparatoires qu'on trouvera en bibliographie. En outre : H.D. Betz, *The Problem of Apocalyptic Genre*, p. 577–597 ; A. Brelich, *Gli eroi greci*, p. 46–59 ; *idem*, *Heros*, p. 75–83 ; R.J. Clark, *Trophonios*, p. 63–75 ; B.C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, p. 348–351 ; G. Dossin, *Une consultation de l'oracle de Trophonios*, p. 209–220 ; O. Gruppe, Art. *Trophonios*, col. 1265–1278 ; S. Levin, *The Old Greek Oracles*, p. 1637–1642 ; C.A. Meier, *Ancient Incubation*, p. 93–112 ; M. Nafissi, *Zeus Basileus*, p. 149–169 ; Z. Petre, *Trophonius ou l'architecte*, p. 23–37 ; G. Radke, Art. *Trophonios*, col. 678–695 ; A. Schachter, *A Boeotian Cult-Type*, p. 1–16 ; *idem*, *A Consultation of Trophonios*, p. 258–270 ; R. Simonetta, *Nascita*, p. 27–32 ; L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*. Je n'ai pu mettre la main sur le livre de A. Petronotès, Τροφώνιος καὶ Αγαμήδης (Lébadée, 1992).

[4] Pausanias, 9, 39, 1–14 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 ; Plutarque, *Du démon de Socrate*, 21–22, 590b–593a ; aussi Maxime de Tyr, *Dissertations*, 8 (14), 2.

Tout occupés à ce propos, les historiens n'ont que peu articulé ces descriptions « tardives » en relation avec les témoignages archaïques, classiques et hellénistiques, brefs mais nombreux, que l'extraordinaire récit du Périégète a toujours, assez paradoxalement, rejetés dans la pénombre. Pour être réel, le danger d'anachronisme qui guette l'interprète de Pausanias ne doit pas en revanche inciter à la négation pure et simple de traditions locales et vivaces depuis les premières sources écrites. Quant à la compulsion des origines, elle est aussi malfaisante que l'argument rétrospectif : un sanctuaire offre-t-il plus d'intérêt au VI^{e} av. J.-C. qu'à l'âge d'or de l'empire romain ?

Trophonios a été dépeint souvent en quelques touches expressionnistes, selon l'intérêt de chaque savant. L'épigraphiste l'identifie à une divinité de consultation dispendieuse qui patronnait des concours stéphanites. Un premier philologue se souvient d'une figure de bouffon mise à profit par Aristophane, un autre songe au malheureux titulaire du proverbe qui faisait des gens moroses les consultants rejetés par son antre terrifiant. Pour le psychiatre, le rituel de Lébadée laisse poindre les premiers tâtonnements du lavage de cerveau et du traitement par choc psychique. L'anthropologue de la religion associe Trophonios à un rituel extatique alors que le philosophe n'y voit que le plaisant mystagogue d'un mythe eschatologique, sous la plume d'un Plutarque peinant à la traîne de Platon. Et le patristicien n'y distingue que le membre éminent d'une clique démoniaque louée par Apollonios de Tyane ou Celse, mais sans répit traquée d'Origène à Cosmas de Jérusalem.

Au-delà du prisme cristallin qui fragmente cette image, peut-on connaître Trophonios ? Sans aucun doute, mais en déjouant les lieux communs, antiques pour certains, à propos par exemple des prêtres charlatans, ou de la consultation cauchemardesque : que la peur soit au cœur du rituel, on l'acceptera d'entrée de jeu, mais encore faut-il préciser à quel type d'effroi on a affaire, par quels facteurs il était induit, dans quelles circonstances et dans quel but. Et le tableau expressionniste aussitôt de se fondre en d'infinies nuances. Il était temps de se hasarder à faire le tour du personnage et de son culte, en courant tous les lièvres à la fois, au risque de se perdre dans le labyrinthe de la religion grecque. Pline l'Ancien et Pausanias citent deux sources au *Trophonion*. L'une apporte l'oubli, l'autre est *sedes memoriae*. Doit-on s'arrêter là, sans jeter un regard sur la correspondance évidente avec l'eschatologie des lamelles funéraires « orphiques », et avec une pointe de mépris conclure à une introduction tardive, donc négligeable ? Dans un sanctuaire où même un débutant flairerait des relents pythagoriciens et orphiques, faut-il ne penser qu'aux *realia* du culte, comme si la vie s'était développée à Lébadée dans un milieu hermétique aux mouvements religieux qui imprégnaient diversement la Grèce depuis les plus hauts esprits jusqu'aux gens de rien ?

---

[5] Voir l'avis d'un spécialiste, A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 69 et 72, n. 4 : « The changes brought by time cannot be underestimated, and it would be naïve to believe that details will have survived untouched or uncontaminated », et à propos des relations entre culte et mythe : « too little decent evidence, and heavily contaminated ». Mais cependant (p. 80) : « However, certain elements consistently form part of the tradition, and some are found even in the earliest sources which deal with the oracle ».

Dépassant la méthodologie que mon épouse et moi-même, alors jeunes étudiants, avions suivie dans un article consacré à l'oracle en 1989, et qui est aussi celle de l'excellent vade-mecum d'Albert Schachter, j'ai voulu faire de ce livre une tentative de lecture globale de l'une des grandes figures mythiques et cultuelles de la Béotie. Et plus profondément encore, il s'agit par-delà d'atteindre l'image que Trophonios suscitait au plus profond d'un esprit grec : quels étaient les mythes et les idées qu'il évoquait, les réalités auxquelles son seul nom renvoyait, les personnages que la tradition avait mis sur son chemin ou écartés de sa route, les courants de pensée dans lesquels voguait son complexe mythico-cultuel. Et ce *daimôn* béotien a plus d'un tour dans son sac : on ne l'a pas encore approché d'un biais que déjà miroite une autre piste plus riche. Bien sûr, ce type d'approche peut prêter le flanc à la critique et être promis au vieillissement prématuré, d'autant que de nombreux sujets ont dû être écourtés ou tus afin de garder à ce volume un minimum d'unité et une longueur acceptable. Mais je gage que le résultat, pour imparfait qu'il soit de par les carences des sources, apportera une vision renouvelée de cette présence exceptionnelle à Lébadée : malgré les abus que je n'ai pas dû manquer de commettre, Trophonios me semble promis à une juste réhabilitation.

Nous détaillerons plus loin les innombrables sources qui permettent de mener à bien ce programme, mais il faut déclarer d'emblée que, si le répertoire est riche de mentions en tous genres, il est d'abord déconcertant. Sans avoir beaucoup séduit les poètes épiques, l'histoire de Trophonios demeura exclue, semble-t-il, des cercles tragiques. Les comédies et l'épopée qui en livraient une partie n'ont laissé que peu de fragments, et les lexicographes, harponneurs de bizarreries, ne la connurent qu'au travers de sources elles-mêmes déficientes. Comble de malchance, Trophonios n'a pas retenu la faveur des imagiers[6].

Sa fortune littéraire, maltraitée dans les œuvres patristiques, fut faible à la fin de l'Antiquité, limitée à quelques scholiastes et autres lexicographes byzantins héritiers des Pères. Au Moyen Âge, autant que je sache, sa figure a presque sombré dans l'oubli[7]. Même pour l'Europe moderne qui se tourne vers l'Antiquité, Trophonios demeure un sujet connu des initiés. En 1509, Érasme, dans l'introduction de son *Éloge de la Folie*, donne à son héroïne le pouvoir de dérider les fronts et faire rire de bon cœur des gens qu'on eût pris pour des échappés de l'antre de Trophonios[8]. En 1579, dans son *Traité du ris*, Laurent Joubert compta les pèlerins de Lébadée au nombre de « ceux-qui-ne-rient-jamais ». Si l'*editio princeps* de Pausanias date de 1516, son texte ne se répandit vraiment qu'avec la traduction latine de Romulus Amasaeus (Rome, 1547, et Bâle, 1557), revue par Sylburg

---

[6] Aucune œuvre n'est numérotée sous l'entrée « Trophonios » dans le *LIMC*. Un cratère à colonnettes corinthien (*ca* 600–575 av. J.-C. ; Louvre, E 632) pourrait représenter Trophonios et son frère Agamède pris au piège d'Augias ou d'Hyrieus (voir *infra*, p. 75–78), mais il correspond très peu aux récits que nous connaissons : C. Jacob, Art. *Agamedes*, n° 2 (M. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire des supplices*, p. 91–92, ne se prononce pas sur l'identité des prisonniers). J. Böhlau (*Nekropolen*, p. 127–128) a jadis tenté d'identifier Trophonios (ou Agamède) construisant une *tholos* sur une coupe samienne de style laconien (*ca* 550–525 av. J.-C. ; détruite en 1945), mais il n'a guère été suivi (voir C. Jacob, Art. *Agamedes*, n° 3), d'autant que la légende trophoniaque ne fait nulle part référence à une *tholos*. Enfin en 1856, T. Avellino a cité un Zeus Trophonios accompagné de sa fille Hercyna, sur un rython tarentin de *ca* 350 av. J.-C., mais l'identification est abusive : M. Pipili, Art. *Herkyna*, n° 5.

[7] Une allusion chez Isidore de Séville, *Étymologies*, 13, 13, 2. Quelques mentions byzantines : Cedrenos, *Compendium historiarum*, 2, p. 146 (XI^e–XII^e siècles) = Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, *Vie de l'empereur Michel*, 3, 4 (même époque) ; Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, 1, p. 376 (XIII^e–XIV^e siècles) ; Theophanes continuatus, *Chronographie*, p. 156 (X^e siècle).

[8] Une mention rapide sur l'enthousiasme apollinien de la caverne de Trophonios chez le célèbre Heinrich Cornelius Agrippa von Nettescheim, *De occulta philosophia*, 3, 4, 48 (1533). L'opposition rire – tristesse chez Trophonios deviendra un *topos* de la littérature anglaise savante des XVIII^e–XIX^e siècles : E. Burke, *Two Letters (. . .) on the Proposals for Peace with the Regicide Directory* (Rivingtons, 1796), 3, p. 84 (éd. E.J. Payne, Oxford, 1874–1878) ; S.T. Coleridge, *Biographia literaria* (Londres, 1817), 1, 13, p. 293 ; T. de Quincey, *Confessions of an English Opium Eater* (Londres, 1822) . . .

(Francfort, 1583, et Hanovre, 1613). Bien que le *De genio Socratis* de Plutarque ait parlé de l'oracle lébadéen, de même que plusieurs œuvres de Lucien très en vogue à la Renaissance, Pausanias fut ainsi la principale source d'inspiration du plein chapitre que lui consacra, en 1683, le Hollandais Antoon Van Dale dans son *De oraculis ethnicorum dissertationes duae*[9] (Fig. 17). Ce traité fut adapté pour le public français par Fontenelle dès 1687, dans son *Histoire des oracles*, où les sarcasmes à l'endroit de Trophonios sont concentrés au chapitre quinze de la première dissertation : la supercherie des prêtres à laquelle il concluait s'enchâssait à merveille dans une thèse qui entendait démontrer que les oracles antiques, loin d'être la manifestation des démons ou du diable comme l'avait cru la chrétienté primitive, puisaient à la malignité des clergés locaux[10]. La seule représentation figurée du héros que je connaisse provient d'une *Historia deorum fatidicorum, vatum, sibyllarum, phoebadum*..., publiée en 1680 : un homme barbu vêtu d'un manteau, un cygne sur l'épaule droite, y tient une ruche bourdonnante de la main gauche[11].

Puis en 1722 au théâtre du Sieur Francisque, un auteur encore peu connu et qui allait s'illustrer plus tard dans sa farouche opposition à Voltaire, Alexis Piron, porta sur les planches un opéra comique intitulé *L'antre de Trophonius* : il se vit même accorder par Louis XV, en 1755, une pension de deux mille livres en reconnaissance de cette pièce aujourd'hui oubliée, pleine d'esprit et de rouerie. L'auteur avait lu Fontenelle et peut-être certains textes antiques, avant de broder sur les possibilités d'escroquerie[12] :

> (Un prêtre de Trophonios :) Voici la farce. L'antre est à fond de cuve & très profond. Tu vas le voir. Nous appercevons de loin venir nos dupes ; nous descendons. La personne y jette une riche offrande : on

---

[9] L. Joubert, *Traité du ris*, p. 249–250. Une seconde édition du livre de Van Dale, illustrée de merveilleuses gravures, parut en 1700 (*apud* Henricum & viduam Theodori Boom, Amsterdam) sous le titre *De oraculis veterum ethnicorum dissertationes duae.*

[10] Supercherie relevée aussi par J. Boyd dans J. Potter, *Archaeologia Graeca*, 1, p. 281, n. 1. Encore E.D. Clarke, *Travels*, p. 159 : « a juggle of stupid superstition ».

[11] *Sumptibus* L. Bourgeat, Francfort.

[12] A. Piron, *Œuvres complètes*, éd. M. Rigoley de Juvigny (4, Paris, 1776 ; citation : p. 74–75). L'œuvre eut le mérite d'attiser les souvenirs : en 1779, sous le pseudonyme d'Épiménide l'inspiré, Jean-Marie Chassaignon publia un ouvrage de polémique intitulé *Cataractes de l'imagination, déluge de la scribomanie, hémorrhagie encyclopédique, monstre des monstres.* En regard de la p. 4 du tome premier, on trouve un extrait de la *Métromanie* de Piron (acte III) et, sur la page de garde, tient lieu d'indication de l'imprimeur : « dans l'antre de Trophonius, au pays des visions ».

> s'en saisit. Ensuite le Pélerin fait sa requête à haute voix. Selon ce qu'il demande, on tapisse la caverne de figures analogiques, & toujours de mauvais présage. Ces vilains grotesques sont éclairés d'une lampe encore plus lugubre ; & la caverne est enfumée d'herbes soporatives. Tout cela est prêt en un moment. Le Suppliant s'assied sur le bord, les jambes pendantes. On vous le tire imperceptiblement, & si doucement, qu'outre qu'il croit avoir affaire à l'esprit du divin Trophonius, il a le temps de se frapper l'imagination des horribles images qui s'offrent à ses yeux. Parvenu au fond de l'antre où nous ne sommes plus, la fumigation opère : il s'endort, fait des rêves conséquens à ce qu'il vient de voir ; s'éveille effrayé ; crie au secours : nous nous présentons charitablement, le poussons dehors, & disparoissons, avant qu'il ait eu le temps de se reconnoître. Il s'en retourne si troublé, qu'en nous laissant un fou rire, il emporte un sérieux morne qui dure autant que sa vie. Les offrandes sont notre revenu fixe : les contributions des Passans, c'est notre casuel. Voilà tout le mystère.

Soixante années plus tard, Antonio Salieri, maître de chapelle de la cour impériale, donna au *Burgtheater* de Vienne, le 12 octobre 1785, un opéra comique en deux actes intitulé *La grotta di Trofonio*. Fondé sur le texte de Pausanias, le livret était signé Giambattista Casti[13]. L'intrigue, à Lébadée, jouait sur la capacité qu'avait Trophonios de transformer en leur contraire les caractères de deux couples de fiancés, avant de les ramener à leur état normal, le tout dans une atmosphère qui tirait à la fois du comique et de l'initiatique[14]. L'œuvre fut jouée dans les grandes villes européennes (jusqu'au début du XIX^e siècle) et donna lieu au théâtre de Naples, l'année même de la création originale, à un nouvel opéra de Giovanni Paisiello sur un livret de Giuseppe Palomba, à peine différent de celui de Casti. Cette version napolitaine fut traduite en allemand sous le titre de *Die Höhle des Trofonius*, aussitôt créée au même *Burgtheater* de Vienne en 1787[15].

Les voyageurs étrangers qui visitèrent Lébadée à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle laissèrent d'intéressants récits sur l'état du site, déjà complètement démantelé. Entre toutes, la description de W.M. Leake est une remarquable contribution pleine du sens critique qu'on lui connaît[16]. Le site de l'oracle est de loin la curiosité la plus attractive[17]. Ces relations de voyage ne manquèrent pas leur effet. Le duc de Luynes, en 1829, consacra quelques pages à l'oracle par le biais d'une peinture sur vase, publiée auparavant par Millin, en fait un faux qui serait à la fin du siècle démasqué par Salomon Reinach[18]. Deux dissertations furent rédigées en Allemagne, en 1848 et 1851, sous le même titre : *Das Orakel des Trophonios*, tandis qu'en Irlande, le Purgatoire de saint Patrick, aux inquiétants rites préliminaires, provoqua naturellement le rapprochement avec le culte lébadéen[19].

---

[13] *Argomento* de l'opéra (Vienne, Artaria Compagni, 1785).

[14] Vienne, *ÖNB*, M.S. 16.192 (autographe). L. CALLEGARI (éd.), *La grotta di Trofonio*, avec bibliographie.

[15] J. HEINZELMANN, *Salieri : La grotta di Trofonio (1785)*, p. 532–533. Un opéra intitulé *The Cave of Trophonius* sortit à Londres en 1791 sous la plume de Stephen Storace *et al.* (livret : Prince Hoare).

La littérature moderne n'a pas davantage favorisé Trophonios. Les plus érudits le connaissent, mais son aspect peu engageant l'a condamné à l'ombre perpétuelle. Quand Charles Nodier décrit l'impénétrable Seyffert, il désigne son répertoire d'idées « mille fois plus profond, mais mille fois plus obscur que l'antre de Trophonius ». T.H. Chivers dans une lettre d'avril 1847 où il s'inquiète de ne pas obtenir de réponse à sa dernière missive, demande à Edgar Allan Poe : « Are *you* in the Cave of Trophonius ? ». Dans la *Tentation de saint Antoine* de Flaubert, Apollonios de Tyane énonce les mystères auquels il a été initié, et son voyage sept jours durant dans les ténèbres de Trophonios. Victor Hugo, à propos de la solitude qui « dégage une certaine quantité d'égarement sublime », cite Trophonios parmi plusieurs exemples résultant d'« un mystérieux tremblement d'idées qui dilate le docteur en voyant et le poëte en prophète ». Cette littérature puisait à des informations connues car en 1860, la *Gazette de Lyon* fit état de séances de spiritisme dans un atelier d'ouvriers baptisé « Antre de Trophonius ». Le mineur de Nietzsche, dans *L'aurore*, est nommé une fois *scheinbare Trophonios*. Marguerite Yourcenar enfin, informée avec la dernière précaution sur la visite d'Hadrien à Lébadée, love les serpents de Trophonios autour des chevilles mêmes de l'empereur[20].

---

[16] Remarquable travail de lecture des voyageurs anciens par L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 204–263. En particulier une note de L.-F.-S. Fauvel (C.G. Lowe [éd.], *Fauvel's First Trip*, p. 13) : « il ne reste pas les moindres traces d'antiquités ». Le voyage est daté de 1776. W.M. Leake, *Travels*, 2, p. 118–132.

[17] Parmi d'autres, J.P. Mahaffy (*Rambles*, p. 217) : « so we went, first of all, to see the site of Trophonius' oracle ».

[18] H. de Luynes, *Oracle de Trophonius*, p. 407–412. Le vase a été cité aussi par E. Dodwell, *A Classical... Tour*, 1, p. 301 (1819). S. Reinach, *Peintures de vases antiques*, p. 73–75. En dehors des illustrations par trop renaissantes, cette « mystification grossière », due à un certain Xavier Scrofani, correspondant sicilien de l'Institut de France, semble avoir été bien montée : le vase, découvert soi-disant à Aulis, aurait appartenu, au dire du faussaire, à un haut dignitaire de Lébadée. L'inscription ΑΓΑ laissait alors le champ libre à la lecture Aga[médès] (frère de Trophonios), préférée par le duc de Luynes à l'interprétation jusque-là proposée d'une scène du *Prométhée enchaîné*.

[19] F. Wieseler, 1848, et K.W. Göttling, 1851 : ce dernier avait écrit une *Narratio de oraculo Trophonii* (Iéna, 1842), ici revue pour tenir compte des apports de Wieseler. T. Wright, *St. Patrick's Purgatory* (1844), p. 20 (Trophonios et la descente aux enfers virgilienne) et 37–38 (parallèle de la vision de Timarque chez Trophonios).

Le nom du noir Seigneur de Lébadée est aujourd'hui perpétué par les vives couleurs d'un merveilleux papillon africain[21].

Je conclus en confessant quelques dettes agréables : Lee Ann Turner m'a fourni sans réserve la matière de sa thèse malheureusement inédite (University of Pennsylvania, 1994), et qui demeure essentielle pour toute étude sur Lébadée. Quelques collègues directs m'ont assisté plus d'une fois sur un point difficile, notamment Benjamin Victor et Louis-André Dorion, qui ont aussi lu certaines parties du manuscrit de même que Yulia Ustinova. *Cornell University* m'a généreusement ouvert les portes de ses bibliothèques. Le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada m'a, de 1995 à 1998, accordé une subvention pour une recherche sur les oracles béotiens dont ce livre est le principal aboutissement. Je dois enfin à mon épouse Marie une aide de tous les instants ainsi que plusieurs lectures complètes du manuscrit. Son savoir-faire incomparable m'a forcé à raccourcir le texte, à élaguer les notes, à revoir un style parfois tortueux et à expliciter nombre de phrases elliptiques[22].

---

[20] C. NODIER, *Souvenirs* (Paris, 1831), p. 67 ; T.H. CHIVERS à E.A. POE : J.W. OSTROM, *Revised Check List*, n° 681 ; G. FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine* (Paris, 1849) ; V. HUGO, *Les travailleurs de la mer*, 1, 1, 7 (Paris, 1866) : voir aussi *Les Misérables*, 1, 10 (« La cuve de Trophonius ne contient rien qui ne soit dans Mesmer »), et *Promontorium Somnii*, 1. Lyon : *Une séance chez les Spirites*, dans *Gazette de Lyon*, Août, n° 2 ; F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*, préface, 1 (Leipzig, 1886) ; voir aussi sa *Philosophie à l'âge tragique des Grecs*, p. 1 ; M. YOURCENAR, *Mémoires d'Hadrien* (Paris, 1951), chap. *Saeculum aureum.* Encore F. SPARSHOT, *The Cave of Trophonius and Other Poems* (Coldstream, 1983). Références du XVIII^e–XIX^e siècles anglais : voir *supra*, p. xvi, n. 8.

[21] Il s'agit en fait d'une des nombreuses formes de la femelle du *Papilio Dardanus* (deux autres formes s'appellent Trophonissa et Prototrophonius). Je dois cette précision au Dr. Alexandra FREEMAN (Oxford). Les zoologues connaissent admirablement leurs classiques : on a une petite araignée californienne du nom de Trophonius, et un gastéropode de la famille des buccinidés, le *volutopsius trophonius* (Mer de Behring).

[22] *Note sur la translittération des caractères grecs* : la cohérence parfaite en la matière est impossible. J'ai écrit en caractères grecs tous les termes spécifiques en dehors des mieux connus comme *hieron, alsos, naos*, etc.

ABRÉVIATIONS

Les noms des revues sont abrégés selon les normes de l'*APh.* Dans les tableaux, certains titres d'œuvres anciennes ont été abrégés pour raisons de facilité, mais l'auteur a toujours été cité en entier.

CEG	Hansen P.A., *Carmina epigraphica Graeca*, Berlin, 1983.
CUF	Collection des Universités de France.
D.-K.	Diels H. et Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1960–1961^{10}.
FD	*Fouilles de Delphes*, Paris, 1906–...
Fr.Gr.Hist.	Jacoby F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin-Leyde, 1923–...
IDélos	*Inscriptions de Délos*, Paris, 1926–1972.
IG	*Inscriptiones Graecae*, Berlin, 1906–...
IMagnesia	Kern O., *Die Inschriften von Magnesia am Mäander*, Berlin, 1900.
ISmyrna	Petzl G., *Die Inschriften von Smyrna*, Bonn, 1982–1990.
IvP	*Inschriften von Pergamon*, Berlin, 1890–1969.
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zurich-Munich, 1981–1998.
LSAM	Sokolowski F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.
LSCG	Sokolowski F., *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.
LSS	Sokolowski F., *Lois sacrées des cités grecques (Supplément)*, Paris, 1962.
Nouveau choix	*Nouveau choix d'inscriptions grecques*, Paris, 1971.
OF	Kern O., *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922.
OGIS	Dittenberger W., *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, Leipzig, 1903–1905.
Page, *PMG*	Page D., *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.
PCG	Kassel R. et Austin C., *Poetae Comici Graeci : Fragmenta*, Berlin, 1983–...
PG	Migne J.-P., *Patrologia Graeca*, Paris, 1857–1868.
PMG	Preisendanz K. et Henrichs A., *Papyri magicae Graecae*, Stuttgart, 1973–1974.

RE	*Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-Munich, 1893–1978.
SEG	*Supplementum epigraphicum Graecum*, Leyde, 1923– . . .
SGDI	*Sammlung der griechischen Dialektinschriften*, Göttingen, 1884–1915.
SVF	Von Arnim H., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, 1903–1921.
Syll.^{3}	Dittenberger W., *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Leipzig, 1915–1923^3.
TGF	*Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen, 1981– . . .

INTRODUCTION :
LA DESCRIPTION DE PAUSANIAS

Le sanctuaire de Trophonios et ses rites ne seraient pour nous qu'un culte parmi d'autres si le Périégète n'avait eu la bonne idée d'interroger l'oracle et d'en laisser une description parmi les plus circonstanciées de toute son œuvre. Par comparaison, la consultation d'un *manteion* comme celui de Didymes n'est connue que par une notice énigmatique de Jamblique, quelques inscriptions et, indirectement, par de hasardeuses extrapolations à partir du plan du temple.

Afin de ne pas alourdir ce livre en renvois inutiles, et pour éviter de paraphraser sans cesse Pausanias, je cite le texte légèrement modifié de l'édition de M.H. Rocha Pereira (Teubner, 1989²), et en donne une traduction (seules les références aux autres auteurs seront données en note dans le premier chapitre, relatif à la description du site de Lébadée et du sanctuaire).

Pausanias, 9, 39, 1–40, 2

9, 39, 1. Τὰ μὲν δὴ πρὸς τῶν ὀρῶν Φωκεῖς ὑπεροικοῦσιν Ὀρχομενίων, ἐν δὲ τῷ πεδίῳ Λεβάδειά ἐστιν αὐτοῖς ὅμορος. αὕτη τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ᾠκεῖτο ἐπὶ μετεώρου καὶ ὠνομάζετο Μίδεια ἀπὸ τῆς Ἀσπληδόνος μητρός · Λεβάδου δὲ ἐξ Ἀθηνῶν ἐς αὐτὴν ἀφικομένου κατέβησάν τε ἐς τὸ χθαμαλὸν οἱ ἄνθρωποι καὶ ἐκλήθη Λεβάδεια ἡ πόλις ἀπ᾽ αὐτοῦ. πατέρα δὲ τοῦ Λεβάδου, καὶ καθ᾽ ἥντινα αἰτίαν ἦλθεν, οὐκ ἴσασιν ἄλλο ἢ γυναῖκα εἶναι Λεβάδου Λαονίκην.

> Du côté des montagnes, ce sont les Phocidiens qui sont installés à la limite du territoire des Orchoméniens, mais dans la plaine, c'est Lébadée. À l'origine, celle-ci était établie sur une hauteur et s'appelait Midée, d'après le nom de la mère d'Aspledon. Lorsque Lebados y vint d'Athènes, les habitants descendirent dans les terres basses et la cité fut appelée Lébadée selon son nom. Du père de Lebados, et de la raison pour laquelle il s'en vint, ils ne savent rien, si ce n'est que la femme de Lebados s'appelait Laonicée.

2. Κεκόσμηται μὲν δὴ τὰ ἄλλα σφίσιν ἡ πόλις ὁμοίως τοῖς Ἑλλήνων μάλιστα εὐδαίμοσι, διέργεται δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου[1].

---

[1] Les mss donnent διείργει δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου. Les éditeurs acceptent

φασὶν ἐνταῦθα Ἕρκυναν ὁμοῦ Κόρῃ τῇ Δήμητρος παίζουσαν καὶ ἔχουσαν χῆνα ἀφεῖναι τοῦτον ἄκουσαν · ἐς δὲ ἄντρον κοῖλον ἐσπτάντος καὶ ὑπὸ λίθον ἀποκρύψαντος αὐτὸν ἐσελθοῦσα ἡ Κόρη λαμβάνει τὸν ὄρνιθα ὑπὸ τῷ λίθῳ κατακείμενον · ρυῆναί τε δὴ τὸ ὕδωρ ὅθεν ἀνείλετο ἡ Κόρη τὸν λίθον καὶ ὀνομασθῆναι τὸν ποταμὸν ἐπὶ τούτῳ λέγουσιν Ἕρκυναν.

> En général, la ville est arrangée de la même manière que les cités les plus riches des Grecs, et le bois sacré de Trophonios en est distinct. En cet endroit, disent-ils, Hercyna jouait avec Coré, la fille de Déméter, et, tenant un jars, elle le laissa s'échapper malgré elle. Il s'envola dans un antre creux, et s'y cacha sous une pierre ; Coré l'y suivit et prit l'oiseau qui s'était étendu sous la pierre ; et l'eau se mit alors à couler, à l'endroit où Coré avait soulevé la pierre, et c'est pourquoi dit-on la rivière fut appelée Hercyna.

3. Καὶ ἔστι μὲν πρὸς τῇ ὄχθῃ τοῦ ποταμοῦ ναὸς Ἑρκύνης, ἐν δὲ αὐτῷ παρθένος χῆνα ἔχουσα ἐν ταῖς χερσίν · εἰσὶ δὲ ἐν τῷ σπηλαίῳ τοῦ ποταμοῦ τε αἱ πηγαὶ καὶ ἀγάλματα ὀρθά, περιειλιγμένοι δέ εἰσιν αὐτῶν τοῖς σκήπτροις δράκοντες. ταῦτα εἰκάσαι μὲν ⟨ἄν⟩ τις Ἀσκληπιοῦ τε εἶναι καὶ Ὑγείας, εἶεν δ' ἂν Τροφώνιος καὶ Ἕρκυνα, ἐπεὶ μηδὲ τοὺς δράκοντας Ἀσκληπιοῦ μᾶλλον ἢ καὶ Τροφωνίου νομίζουσιν ἱεροὺς εἶναι. ἐπὶ δὲ τῷ ποταμῷ μνῆμά ἐστιν Ἀρκεσιλάου · Λήϊτον δὲ ἀνακομίσαι ⟨φασὶ⟩ τοῦ Ἀρκεσιλάου τὰ ὀστᾶ ἐκ Τροίας.

> Près de la rive escarpée du cours d'eau, il y a un temple d'Hercyna, dans lequel une jeune fille tient un jars dans ses bras. Dans la grotte se trouvent à la fois les sources du fleuve et des statues dressées, et autour de leurs sceptres s'enroulent des serpents. On pourrait se figurer qu'il s'agit des statues d'Asclépios et d'Hygie, mais elles peuvent représenter aussi Trophonios et Hercyna, puisque les habitants pensent que les serpents ne sont pas davantage consacrés à Asclépios qu'à Trophonios. Sur la rive, une tombe appartient à Arcésilaos, car ils disent que Léitos a rapporté de Troie les ossements d'Arcésilaos.

4. Τὰ δὲ ἐπιφανέστατα ἐν τῷ ἄλσει Τροφωνίου ναὸς καὶ ἄγαλμά ἐστιν, Ἀσκληπιῷ καὶ τοῦτο εἰκασμένον · Πραξιτέλης δὲ ἐποίησε τὸ ἄγαλμα. ἔστι

---

d'habitude pour sujet de la phrase, comme M.H. Rocha Pereira, l'adjonction ⟨ποταμὸς Ἕρκυνα⟩ de Goldhagen. W.M. Leake (*Travels*, p. 122 et n. 4) avait déjà souligné la difficulté. En dernier lieu L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 487–489. Je suis ici M. Casevitz, cité par A. Schachter, *Cults*, 3, p. 72, n. 6. E. Waszink (*The Location of the Oracle*, p. 28) lit ⟨μαντεῖον⟩ à la place de ⟨ποταμὸς Ἕρκυνα⟩, soit : « et le bois sacré sépare l'oracle de la ville ». Cette lecture est parfaitement acceptable (*cfr* Pausanias, 9, 39, 9), mais moins économe que celle de Casevitz. Sur les conséquences de cette lecture, voir *infra*, p. 24–25.

δὲ καὶ Δήμητρος ἱερὸν ἐπίκλησιν Εὐρώπης καὶ Ζεὺς Ὑέτιος ἐν ὑπαίθρῳ. ἀναβᾶσι δὲ ἐπὶ τὸ μαντεῖον καὶ αὐτόθεν ἰοῦσιν ἐς τὸ πρόσω τοῦ ὄρους, Κόρης ἐστὶ καλουμένη †θήρα† καὶ Διὸς Βασιλέως ναός (ou Κόρης ἐστὶ καλουμένης Ἡρας καὶ Διὸς Βασιλέως ναός)[2]. τοῦτον μὲν δὴ διὰ τὸ μέγεθος ἢ τῶν πολέμων τὸ ἀλλεπάλληλον ἀφείκασιν ἡμίεργον · ἐν δὲ ἑτέρῳ ναῷ Κρόνου καὶ Ἥρας[3] καὶ Διός ἐστιν ἀγάλματα. ἔστι δὲ καὶ Ἀπόλλωνος ἱερόν.

> Les éléments les plus exceptionnels du bois sacré sont le temple et la statue de Trophonios, laquelle ressemble aussi à Asclépios. Praxitèle en est le sculpteur. Il y a aussi un sanctuaire de Déméter, surnommée Eurôpé, et un Zeus Hyetios (« le pluvieux ») à l'air libre[4]. Ceux qui montent vers l'oracle, et qui de là se dirigent vers le sommet de la montagne, parviennent à <un endroit> appelé chasse de Coré et un temple de Zeus Basileus (ou : au temple d'Héra appelée Coré et de Zeus Basileus). On a laissé celui-ci à moitié achevé, à cause de ses grandes proportions ou à cause de la succession ininterrompue de guerres. Dans un autre temple se trouvent les statues de Cronos et d'Héra et de Zeus. Il y a aussi un sanctuaire d'Apollon.

5. Κατὰ δὲ τὸ μαντεῖον τοιάδε γίνεται. ἐπειδὰν ἀνδρὶ ἐς τοῦ Τροφωνίου κατιέναι δόξῃ, πρῶτα μὲν τεταγμένων ἡμερῶν δίαιταν ἐν οἰκήματι ἔχει, τὸ δὲ οἴκημα Δαίμονός τε ἀγαθοῦ καὶ Τύχης ἱερόν ἐστιν ἀγαθῆς · διαιτώμενος δὲ ἐνταῦθα τά τε ἄλλα καθαρεύει καὶ λουτρῶν εἴργεται θερμῶν, τὸ δὲ λουτρὸν ὁ ποταμός ἐστιν ἡ Ἕρκυνα. καί οἱ καὶ κρέα ἄφθονά ἐστιν ἀπὸ τῶν θυσιῶν, θύει γὰρ δὴ ὁ κατιὼν αὐτῷ τε τῷ Τροφωνίῳ καὶ τοῦ Τροφωνίου τοῖς παισί, πρὸς δὲ Ἀπόλλωνί τε καὶ Κρόνῳ καὶ Διὶ ἐπίκλησιν Βασιλεῖ καὶ Ἥρᾳ τε Ἡνιόχῃ καὶ Δήμητρι ἣν ἐπονομάζοντες Εὐρώπην τοῦ Τροφωνίου φασὶν εἶναι τροφόν.

> En ce qui concerne l'oracle, les choses se déroulent ainsi : lorsqu'il semble bon à un homme de descendre dans l'antre de Trophonios, il mène d'abord une vie particulière durant un nombre déterminé de jours, dans une chapelle qui est consacrée à Agathos Daimôn et à Agathé Tyché. Il s'y soumet à certaines règles particulières, il demeure pour le reste en état de pureté et s'abstient de bains chauds, le bain

---

[2] Certains mss ont καλουμένη θήρας, leçon inintelligible, là où d'autres copistes ont noté καλουμένης θήρας. Je préfère l'*emendatio* de H.N. Ulrichs qui donne καλουμένης Ἥρας, suivi par P. Guillon, *Notes sur le livre IX de Pausanias*, p. 55–62.

[3] Ῥέας a été évoqué du bout des lèvres par A. Schachter (*Cults*, 3, p. 99, n. 2), pour expliquer la présence de Cronos.

[4] « À l'air libre » caractérise peut-être aussi le *hieron* de Déméter (A. Schachter, *Cults*, 3, p. 73).

en effet étant la rivière Hercyna ; et de la viande, il en reçoit en abondance des sacrifices, car celui qui s'apprête à descendre sacrifie, c'est vrai, à Trophonios lui-même et aux enfants de Trophonios, à Apollon et à Cronos, et à Zeus surnommé Basileus, et à Héra Héniochè et à la Déméter qu'on appelle Eurôpé et qu'ils disent la nourrice de Trophonios.

6. καθ' ἑκάστην δὲ τῶν θυσιῶν ἀνὴρ μάντις παρὼν ἐς τοῦ ἱερείου τὰ σπλάγχνα ἐνορᾷ, ἐνιδὼν δὲ προθεσπίζει τῷ κατιόντι εἰ δὴ αὐτὸν εὐμενὴς ὁ Τροφώνιος καὶ ἵλεως δέξεται. τῶν μὲν δὴ ἄλλων ἱερείων τὰ σπλάγχνα οὐχ ὁμοίως δηλοῖ τοῦ Τροφωνίου τὴν γνώμην · ἐν δὲ νυκτὶ ᾗ κάτεισιν ἕκαστος, ἐν ταύτῃ κριὸν θύουσιν ἐς βόθρον, ἐπικαλούμενοι τὸν Ἀγαμήδην. θυμάτων δὲ τῶν πρότερον πεφηνότων αἰσίων λόγος ἐστὶν οὐδείς, εἰ μὴ καὶ τοῦδε τοῦ κριοῦ τὰ σπλάγχνα τὸ αὐτὸ θέλοι λέγειν · ὁμολογούντων δὲ καὶ τούτων, τότε ἕκαστος ἤδη κάτεισιν εὔελπις, κάτεισι δὲ οὕτω.

Présent à chacun des sacrifices, un devin examine les viscères des victimes ; après examen, il révèle à celui qui désire descendre si un Trophonios bienveillant le recevra favorablement. Les entrailles des autres victimes ne révèlent pas aussi bien la pensée de Trophonios [que celles d'un autre sacrifice] : la nuit même où ils descendent, les consultants sacrifient tous un bélier au-dessus d'un *bothros* en invoquant Agamède. On n'accorde aucune valeur aux présages favorables apparus lors des sacrifices antérieurs si les entrailles de ce bélier ne veulent pas aussi dire la même chose : s'il y a concordance, alors chacun descend immédiatement, plein d'espoir ; ils descendent comme suit.

7. Πρῶτα μὲν ἐν τῇ νυκτὶ αὐτὸν ἄγουσιν ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὴν Ἕρκυναν, ἀγαγόντες δὲ ἐλαίῳ χρίουσι καὶ λούουσι δύο παῖδες τῶν ἀστῶν ἔτη τρία που καὶ δέκα γεγονότες, οὓς Ἑρμᾶς ἐπονομάζουσιν · οὗτοι τὸν καταβαίνοντά εἰσιν οἱ λούοντες καὶ ὁπόσα χρὴ διακονούμενοι ἅτε παῖδες. τὸ ἐντεῦθεν ὑπὸ τῶν ἱερέων οὐκ αὐτίκα ἐπὶ τὸ μαντεῖον, ἐπὶ δὲ ὕδατος πηγὰς ⟨ἄγεται⟩ · αἱ δὲ ἐγγύτατά εἰσιν ἀλλήλων.

Tout d'abord, pendant la nuit, deux enfants de citoyens, âgés je pense de treize ans, qu'ils appellent "Hermai", le conduisent à la rivière Hercyna pour l'y oindre d'huile et le laver. Ce sont ces enfants qui lavent celui qui descend et qui accomplissent, tels des serviteurs, tout ce qui doit être accompli. À partir de ce moment, il est conduit par les prêtres, non directement à l'oracle, mais aux sources d'eau ; celles-ci sont très rapprochées l'une de l'autre.

8. ἐνταῦθα δὴ χρὴ πιεῖν αὐτὸν Λήθης τε ὕδωρ καλούμενον, ἵνα λήθη γένηταί οἱ πάντων ἃ τέως ἐφρόντιζε, καὶ ἐπὶ τῷδε ἄλλο αὖθις ὕδωρ πίνειν

Μνημοσύνης · ἀπὸ τούτου τε μνημονεύει τὰ ὀφθέντα οἱ καταβάντι. θεασάμενος δὲ ἄγαλμα ὃ ποιῆσαι Δαίδαλόν φασιν -ὑπὸ δὲ τῶν ἱερέων οὐκ ἐπιδείκνυται πλὴν ὅσοι παρὰ τὸν Τροφώνιον μέλλουσιν ἔρχεσθαι- τοῦτο τὸ ἄγαλμα ἰδὼν καὶ θεραπεύσας τε καὶ εὐξάμενος ἔρχεται πρὸς τὸ μαντεῖον, χιτῶνα ἐνδεδυκὼς λινοῦν καὶ ταινίαις τὸν χιτῶνα ἐπιζωσθεὶς καὶ ὑποδησάμενος ἐπιχωρίας κρηπῖδας.

> Là, de fait, il doit boire l'eau appelée Léthé, de sorte que l'oubli efface toutes les choses auxquelles il a pensé jusqu'alors, puis boire encore une autre eau, celle de Mnémosyne : de celle-ci, il tirera le souvenir des choses vues après la descente. Il contemple la statue, qui est l'œuvre, disent-ils, de Dédale, – elle n'est pas révélée par les prêtres sauf à ceux qui sont sur le point d'aller rencontrer Trophonios. Ayant vu cette statue, l'ayant honorée et après avoir prié, il marche à l'oracle, revêtu d'un chiton de lin et ayant ceint cette tunique de ténies, chaussé aussi de chaussures du pays.

9. ἔστι δὲ τὸ μαντεῖον ὑπὲρ τὸ ἄλσος ἐπὶ τοῦ ὄρους. κρηπὶς μὲν ἐν κύκλῳ περιβέβληται λίθου λευκοῦ, περίοδος δὲ τῆς κρηπῖδος κατὰ ἅλων τὴν ἐλαχίστην ἐστίν · ὕψος δὲ ἀποδέουσα δύο εἶναι πήχεις · ἐφεστήκασι δὲ ἐπὶ τῇ κρηπῖδι ὀβελοὶ καὶ αὐτοὶ χαλκοῖ καὶ αἱ συνέχουσαι σφᾶς ζῶναι · διὰ δὲ αὐτῶν θύραι πεποίηνται. τοῦ περιβόλου δὲ ἐντὸς χάσμα γῆς ἐστιν οὐκ αὐτόματον ἀλλὰ σὺν τέχνῃ καὶ ἁρμονίᾳ πρὸς τὸ ἀκριβέστατον ᾠκοδομημένον.

> L'oracle se trouve au-delà du bois sacré, sur la montagne. Une assise de pierre blanche est disposée en cercle, et sa circonférence est celle de la plus petite aire de battage de grain ; son élévation est inférieure à deux coudées. Ils ont posé sur la κρηπίς des piques de bronze tout comme les barres transversales qui les tiennent ensemble et au travers desquelles des portes ont été ménagées. À l'intérieur du péribole s'ouvre un chasme dans la terre, non pas naturel, mais édifié avec habileté et selon un assemblage des plus soigné.

10. Τοῦ δὲ οἰκοδομήματος τούτου ⟨τὸ⟩ σχῆμα εἴκασται κριβάνῳ · τὸ δὲ εὖρος ἡ διάμετρος αὐτοῦ τέσσαρας παρέχοιτο ἂν ὡς εἰκάσαι πήχεις · βάθος δὲ τοῦ οἰκοδομήματος, οὐκ ἂν οὐδὲ τοῦτο εἰκάζοι τις ἐς πλέον ὀκτὼ καθήκειν πηχῶν. κατάβασις δὲ οὐκ ἔστι πεποιημένη σφίσιν ἐς τὸ ἔδαφος · ἐπειδὰν δὲ ἀνὴρ ἔρχηται παρὰ τὸν Τροφώνιον, κλίμακα αὐτῷ κομίζουσι στενὴν καὶ ἐλαφράν. καταβάντι δέ ἐστιν ὀπὴ μεταξὺ τοῦ τε ἐδάφους καὶ τοῦ οἰκοδομήματος · σπιθαμῶν τὸ εὖρος δύο, τὸ δὲ ὕψος ἐφαίνετο εἶναι σπιθαμῆς.

> La forme de cette construction a l'apparence d'un four à pain : son diamètre, en largeur, serait, selon une conjecture, de quatre coudées.

Quant à la profondeur de cette construction, personne ne se la figurerait descendre à plus de huit coudées. Ils n'ont pas aménagé d'accès pour descendre vers le fond : lorsqu'un homme va à Trophonios, on lui amène une étroite et légère échelle. Un trou entre le plancher et la structure s'offre à celui qui est descendu. Il a une largeur de deux empans pour une hauteur d'un empan.

11. ὁ οὖν κατιὼν κατακλίνας ἑαυτὸν ἐς τὸ ἔδαφος ἔχων μάζας μεμαγμένας μέλιτι προεμβάλλει τε ἐς τὴν ὀπὴν τοὺς πόδας καὶ αὐτὸς ἐπιχωρεῖ, τὰ γόνατά οἱ τῆς ὀπῆς ἐντὸς γενέσθαι προθυμούμενος · τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα αὐτίκα ἐφειλκύσθη τε καὶ τοῖς γόνασιν ἐπέδραμεν, ὥσπερ ποταμῶν ὁ μέγιστος καὶ ὠκύτατος συλληφθέντα[5] ὑπὸ δίνης ἀποκρύψειεν ⟨ἂν⟩ ἄνθρωπον. τὸ δὲ ἐντεῦθεν τοῖς ἐντὸς τοῦ ἀδύτου γενομένοις οὐχ εἷς οὐδ' ⟨ὁ⟩ αὐτὸς τρόπος ἐστὶν ὅτῳ διδάσκονται τὰ μέλλοντα, ἀλλά πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν. ἀναστρέψαι δὲ ὀπίσω τοῖς καταβᾶσι διὰ στομίου τε ἔστι τοῦ αὐτοῦ καὶ προεκθεόντων σφίσι τῶν ποδῶν.

Aussi celui qui descend se couche-t-il sur le sol, en tenant des gâteaux pétris au miel, et introduit les pieds dans le trou, puis lui-même s'avance pour s'efforcer de faire pénétrer les genoux dans le trou : aussitôt le reste du corps est entraîné et suit les genoux, comme si le plus grand et le plus rapide des fleuves faisait disparaître un homme prisonnier d'un tourbillon. Ensuite, pour ceux qui sont dans l'*adyton*, la façon par laquelle sont révélés les événements à venir n'est pas unique, ni toujours la même, mais en quelque sorte l'un voit et l'autre entend. Le retour à la surface de ceux qui sont descendus se fait par la même ouverture, et les pieds en avant.

12. ἀποθανεῖν δὲ οὐδένα τῶν καταβάντων λέγουσιν ὅτι μὴ μόνον τῶν Δημητρίου τινὰ δορυφόρων · τοῦτον δὲ οὔτε ποιῆσαι περὶ τὸ ἱερόν φασιν οὐδὲν τῶν νενομισμένων, οὔτε χρησόμενον τῷ θεῷ καταβῆναι, χρυσὸν δὲ καὶ ἄργυρον ἐκκομιεῖν ἐλπίσαντα ἐκ τοῦ ἀδύτου. λέγεται δὲ καὶ τούτου τὸν νεκρὸν ἑτέρωθι ἀναφανῆναι καὶ οὐ κατὰ στόμα ἐκβληθῆναι τὸ ἱερόν. ἐς μὲν δὴ τὸν ἄνθρωπον λεγομένων καὶ ἄλλων εἴρηταί μοι τὰ ἀξιολογώτατα ·

Ils disent qu'aucun des consultants n'est mort, si ce n'est l'un des gardes personnels de Démétrios : on prétend cependant que celui-ci n'avait rien accompli des choses requises dans le sanctuaire, et qu'il n'était pas descendu pour interroger le dieu, mais bien dans l'espoir de dérober dans l'*adyton* de l'or et de l'argent. On dit encore que le cadavre de celui-ci réapparut à un autre endroit, et qu'il ne fut pas rejeté par

---

[5] συνδεθέντα β : le sens ne varie pas.

> l'ouverture sacrée. Des autres choses racontées aussi à propos de cet homme, je n'ai repris que les plus dignes d'être mentionnées.

13. τὸν δὲ ἀναβάντα παρὰ τοῦ Τροφωνίου παραλαβόντες αὖθις οἱ ἱερεῖς καθίζουσιν ἐπὶ θρόνον Μνημοσύνης μὲν καλούμενον, κεῖται δὲ οὐ πόρρω τοῦ ἀδύτου, καθεσθέντα δὲ ἐνταῦθα ἀνερωτῶσιν ὁπόσα εἶδέ τε καὶ ἐπύθετο · μαθόντες δὲ ἐπιτρέπουσιν αὐτὸν ἤδη τοῖς προσήκουσιν. οἱ δὲ ἐς τὸ οἴκημα, ἔνθα καὶ πρότερον διῃτᾶτο παρά τε Τύχῃ καὶ Δαίμονι ἀγαθοῖς, ἐς τοῦτο ἀράμενοι κομίζουσι κάτοχόν τε ἔτι τῷ δείματι καὶ ἀγνῶτα ὁμοίως αὐτοῦ τε καὶ τῶν πέλας. ὕστερον μέντοι τά τε ἄλλα οὐδέν τι φρονήσει μεῖον ἢ πρότερον καὶ γέλως ἐπάνεισίν οἱ.

> Les prêtres à nouveau, reprenant en charge celui qui remonte de chez Trophonios, le font asseoir sur le trône dit de Mnémosyne : il ne se trouve pas loin de l'*adyton.* Une fois assis là, ils le questionnent sur les choses qu'il a vues et aussi qu'il a apprises : après en avoir pris connaissance, ils le remettent dès alors à ses proches. Ceux-ci s'en saisissent et l'emmènent vers cette même chapelle où il s'était préparé en compagnie du Bon Démon et de la Bonne Fortune, traumatisé encore par la terreur et inconscient à la fois de lui-même et des gens qui l'entourent. Par la suite, toutefois, il aura la faculté de penser les autres choses non moins qu'avant et la faculté de rire lui reviendra.

14. γράφω δὲ οὐκ ἀκοὴν ἀλλὰ ἑτέρους τε ἰδὼν καὶ αὐτὸς τῷ Τροφωνίῳ χρησάμενος. τοὺς δὲ ἐς τοῦ Τροφωνίου κατελθόντας, ἀνάγκη σφᾶς, ὁπόσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν, ἀναθεῖναι γεγραμμένα ἐν πίνακι. λείπεται δ' ἔτι καὶ τοῦ 'Αριστομένους ἐνταῦθα ἡ ἀσπίς · τὰ δὲ ἐς αὐτὴν ὁποῖα ἐγένετο, ἐδήλωσα ἐν τοῖς προτέροις τοῦ λόγου.

> J'écris non par ouï-dire, mais après avoir vu d'autres consultants, et moi-même j'ai interrogé Trophonios. Il est obligatoire que ceux qui sont descendus dans l'antre de Trophonios dédient une tablette sur laquelle chacun a écrit toutes les choses qu'il a entendues ou vues. C'est ici encore qu'est conservé le bouclier d'Aristomène. Ce qui lui est arrivé, je l'ai expliqué auparavant dans mon œuvre.

9, 40, 1. Τὸ δὲ μαντεῖον οἱ Βοιωτοὶ τοῦτο οὐ πεπυσμένοι πρότερον ἐπ' αἰτίᾳ τοιᾷδε ἔγνωσαν. θεωροὺς ἀφ' ἑκάστης πόλεως ἄνδρας ἀποστέλλουσιν ἐς Δελφούς · οὐ γὰρ δή σφισιν ἔτος δεύτερον ὗεν ὁ θεός. τούτοις αἰτοῦσιν ἐπανόρθωμα τοῦ αὐχμοῦ προσέταξεν ἡ Πυθία παρὰ Τροφώνιον ἐς Λεβάδειαν ἐλθοῦσιν εὕρασθαι παρὰ ἐκείνου τὸ ἴαμα.

> Les Béotiens ne connaissaient pas cet oracle avant qu'ils n'en fussent informés de cette façon : ils envoient des hommes de chaque cité en

tant que théores à Delphes. Le dieu en effet n'avait pas fait pleuvoir [n'avait pas plu] chez eux pour la deuxième année. La Pythie leur enjoignit, à eux qui s'enquéraient de la solution à leur sécheresse, de se rendre chez Trophonios à Lébadée pour trouver chez lui le remède.

2. ὡς δὲ ἐς τὴν Λεβάδειαν ἐλθόντες οὐκ ἐδύναντο εὑρεῖν τὸ μαντεῖον, ἐνταῦθα τῶν ἐξ ’Ακραιφνίου πόλεως Σάων -οὗτος δὲ ἦν καὶ ἡλικίᾳ τῶν θεωρῶν πρεσβύτατος- εἶδεν ἐσμὸν μελισσῶν ⟨καὶ ἐκέλευεν⟩ ὅποι ποτ᾽ ἂν ἀποτράπωνται, καὶ αὐτοὺς ἕπεσθαι. αὐτίκα δὴ τὰς μελίσσας ἐς τοῦτο ἐσπετομένας ὁρᾷ τῆς γῆς, καὶ συνεσ⟨δύ⟩εταί σφισιν ἐς τὸ μαντεῖον. τοῦτον τὸν Σάωνα καὶ τὴν ἱερουργίαν τὴν καθεστηκυῖαν, καὶ ὁπόσα περὶ τὸ χρηστήριον δρῶσιν ἄλλα, διδαχθῆναι παρὰ τοῦ Τροφωνίου φασίν.

Arrivés à Lébadée, ils ne parvenaient pas à trouver l'oracle ; là-dessus Saon, un des envoyés de la cité d'Acraiphia, – celui-ci était, en âge, le doyen des théores, – vit un essaim d'abeilles, et il ordonna de les suivre où qu'elles aillent. À l'instant même il vit que les abeilles étaient rentrées à un endroit dans la terre, et s'en vint avec elles dans l'oracle. Ils disent que ce Saon apprit de Trophonios le déroulement des rites sacrés tels qu'ils sont institués, et toutes les autres choses qu'ils accomplissent à l'entour de l'institution oraculaire.

PREMIÈRE PARTIE

ASPECTS TOPOGRAPHIQUES ET FACTUELS

CHAPITRE I

LÉBADÉE ET LE SITE DU *TROPHONION*
(Fig. 1–15)

Lébadée, au sud, s'adosse au Mont Laphystion, puissant contrefort de la chaîne héliconienne, et à l'est à une haute colline dite Montagne du Prophète Élie. Au sortir d'une gorge vertigineuse, la cité s'incline doucement, divisée par la rivière Hercyna, vers une large et riche plaine qui rejoint le bassin du lac Copaïs (Fig. 1–2, 9). Lorsqu'elle apparaît dans les relations de voyages, au tournant des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, plus rien d'antique n'y subsiste que les grottes et niches encore visibles aujourd'hui, ainsi que quelques *membra disiecta* d'édifices[1].

1.1 LÉBADÉE ANTIQUE

Les historiens réduisent toujours la cité antique au rang d'une bourgade sans autre intérêt que celui de ses sanctuaires mais ce faisant, ils font de Pausanias un menteur, pour qui « la ville (. . .) est aménagée de la même manière que les plus riches cités des Grecs »[2].

Le territoire de Lébadée bordait ceux de Coronée, Orchomène, Chéronée, Panopée ainsi qu'un établissement phocidien non encore localisé, Trachin (ou Trachis), et il avoisinait les cent kilomètres carrés. La cité était située soit sur la route menant de Thèbes et Athènes à Delphes, soit légèrement au sud[3]. Aucune présence humaine n'y est connue à l'âge du Bronze, ni au haut âge du Fer. En l'absence totale de fouilles cependant, l'argument du silence selon lequel Lébadée serait une fondation du VIII^{e} siècle, autant que la référence au culte de Trophonios dont la légende est parcourue de héros mycéniens, pour en faire une cité helladique, sont prématurés[4]. La plus ancienne trace d'occupation sûre, une imitation d'oinochoé protocorinthienne, date de 720–650 av. J.-C., et les VII^{e} et VI^{e} siècles av. J.-C. n'ont fourni presque aucun document[5]. Le premier à mentionner le nom de la *polis* est Hérodote (8, 134) quand il parle de Mys, ce Perse envoyé par Mardonios consulter les oracles en territoire soumis, épisode qui, s'il est authentique, manifesterait le médisme lébadéen au sein de la collaboration béotienne. La haute période classique n'est guère plus documentée, quelques inscriptions et deux lécythes en tout et pour tout. Si la ville fit peut-être partie de la confédération béotienne du VI^{e} siècle, elle participa certainement à celle du Ve, mais le fait de n'envoyer de béotarque à Thèbes qu'en alternance avec Haliarte et Coronée prouve sa condition modeste. Pillée par Lysandre en 395 av. J.-C. lors de la guerre de Corinthe, Lébadée entra dans la nouvelle confédération sous l'hégémonie thébaine après l'expulsion des Spartiates, puis combattit à Chéronée. Quelques traces de prospérité font néanmoins penser à un IV^{e} siècle ensoleillé, surtout après Leuctres quand la cité échappa définitivement à l'emprise orchoménienne. La période hellénistique, beaucoup mieux connue, laisse entrevoir une cité riche à l'ascendant croissant, de par son implication dans les institutions fédérales et le renom grandissant de son sanctuaire de Zeus Basileus. L'arrivée de Rome en 171 av. J.-C., qui à moyen terme sonne le glas de la politique régionale, ne semble pas avoir altéré sa prospérité, les jeux locaux gagnant même une reconnaissance de plus en plus large. Le pillage de la cité et de l'oracle dans la guerre mithridatique semble avoir mis un terme à cette situation en 86 av. J.-C., et il faudra attendre la fin du I^{er} siècle apr. J.-C. pour assister à un renouveau qui ne cessera qu'à la chute du pouvoir romain et de son généreux patronage. La ville est dite πόλις ἱερά à l'époque impériale, sans doute en reconnaissance du culte qu'elle abritait. Ayant frappé monnaie durant les phases d'indépendance, et amplement participé à la vie fédérale, Lébadée fut en conclusion une cité béotienne importante après l'époque classique[6]. Ses institutions sont mal connues, mais l'épigraphie atteste des polémarques et des archontes, magistrats civils principaux, puis des hipparques et des ilarques, chefs militaires, sans oublier les archontes et les naopes du *koinon* béotien. Les κατόπται, trésoriers en chef, contrôlaient ταμίαι, polémarques et agonothètes ainsi que les hiérarques et les finances civiles des sanctuaires[7].

---

[1] Par exemple E.D. CLARKE, *Travels* (1818^4), p. 146–147 ; 157 et R. WALPOLE, *Memoirs* (1818^2), p. 340. Prospère au Moyen Âge et sous la domination turque, la cité se révolta contre ses maîtres en avril 1821, pour être reconquise et brûlée en juin de la même année : J. KODER, Art. *Lebadeia*, p. 200–201 ; L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 206–210.

[2] Par exemple A. BON, *Forteresses médiévales*, p. 192. PAUSANIAS, 9, 39, 2. Aussi STRABON (9, 2, 35), qui inclut Lébadée parmi les cités béotiennes dignes de ce nom.

[3] Sur le site, les sondages, les sources et la topographie anciennes, voir L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia* : cette thèse de *Ph.D.* permet – enfin – de mettre bout à bout les renseignements épars et parfois contradictoires des rares publications modernes (situation, frontières, population, territoire : p. 492–507). Quelques bonnes photographies de la ville et du site chez D. MÜLLER, *Topographischer Bildkommentar*, p. 520–524. Territoire : M.H. HANSEN, *Inventory*, p. 91.

---

[4] Un rhyton de l'HR III A 2 passe pour avoir été trouvé dans la ville, mais c'est un faible argument.

[5] Sur la Béotie au VI^{e} siècle dont « l'histoire reste à écrire », voir A. SCHACHTER, *Boiotia in the Sixth Century B.C.*, p. 73–86.

L'histoire mal connue de Lébadée s'explique en partie par le criant manque d'informations sur sa localisation exacte dans l'Antiquité. James Frazer estimait que si la ville moderne s'étendait de part et d'autre de l'Hercyna, l'ancienne *polis* s'était limitée à la rive droite de la rivière, et légèrement plus au nord, sur la colline jadis dénommée *Tripaeolithari* où subsistaient, disait-il, les vestiges d'une cité[8]. Mais l'un des passages de Pausanias qui lui servait de guide est corrompu, et de récentes investigations ont montré que ladite colline avait rempli, de l'époque classique à la période romaine, une fonction funéraire[9]. En fait, la cité antique semble plutôt se trouver en grande partie sous la ville moderne. Un tronçon de muraille byzantine, faite de matériaux de remploi, a été exhumé en 1937 à la limite nord-est de la cité actuelle, juste à côté de la route menant à Thèbes, et l'on a proposé de reconnaître dans les trouvailles relatées par A. Keramopoullos en 1917, à la sortie de la cité sur la route de Distomo et Delphes, un autre tronçon de la même muraille, au nord-ouest cette fois et bien à l'ouest de la rivière[10] : la dépopulation béotienne à l'époque hellénistique et romaine rend peu vraisemblable un agrandissement de la cité antique au-delà de l'Hercyna à l'aube de la période byzantine, et nous tenons ici la preuve de ce que la Lébadée antique, s'étalant sur les deux rives, excédait le quart nord-est de la ville actuelle où l'on prétend la confiner. C'est là aussi qu'on a conjecturé sans preuve aucune la présence de l'ancienne agora : le seul site fouillé un peu plus en détail – et découvert à l'occasion de la fouille de sauvetage qui explorait le tronçon nord-est de la muraille – comprend des bâtiments d'époque hellénistique (partiellement recouverts d'établissements thermaux romains) qu'on a témérairement identifiés avec un sanctuaire de Mètèr Megalé[11].

---

[6] Historique : L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 507–540. Sur la cité au sein de la Béotie : R.J. BUCK, *A History of Boiotia, passim ; IDEM, Boiotia and the Boiotian League, passim* ; M.H. HANSEN, *Inventory*, p. 91–92. Πόλις ἱερά : voir *infra*, p. 87.

[7] Voir P. ROESCH, *Études béotiennes*, p. 290–292 ; *IDEM, Thespies*, p. 204–212 ; L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 484–486.

[8] Colline aujourd'hui notée sur les cartes *Kolitsanorrachi.* PAUSANIAS (9, 39, 1) présente la cité dans la plaine, après avoir expliqué qu'à l'origine – mais vraisemblablement mythique – les habitants résidaient sur les hauteurs. À la suite de Pausanias, J.G. FRAZER (*Pausanias's Description*, 5, p. 196–197) identifiait alors *Tripaeolithari* avec l'homérique Midée (*Iliade*, 2, 507), que d'autres voyageurs plaçaient sur la colline qui abrite aujourd'hui la forteresse franque (W.M. LEAKE, *Travels*, p. 120–121 ; à sa suite E. DODWELL, *A Classical... Tour*, p. 215 et G. FOUGÈRES, *Grèce*, p. 228).

[9] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 483–484. Cimetière des V^{e} et IV^{e} siècles, avec tombes à tuiles : *BCH*, 113, 1989, p. 630. Tombes du III^{e} siècle au I^{er} av. J.-C. : *BCH*, 77, 1953, p. 219. Tombes romaines : *AD*, 22 B' 1, 1967, p. 243–244. Selon P. ROESCH (Art. *Lebadeia*, p. 492), cette colline aurait aussi abrité l'acropole de la cité, mais cette assertion reste à étayer.

[10] J. JANNORAY, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 36–37 ; de même, un mur « médiéval » se trouve sous l'église métropolitaine, elle aussi à l'ouest de l'Hercyna (*ARep*,

Boudée par les historiens et ignorée des archéologues, la cité n'a donc livré que des trouvailles fortuites, des statues et quelques dizaines d'inscriptions[12], même si nombre d'édifices apparaissent partiellement bâtis avec de rares *spolia* antiques, malheureusement peu identifiables[13]. Deux des plus intéressants documents du sanctuaire, dont une liste fameuse des consultants généreux, proviennent de l'église de la Vierge, aujourd'hui remplacée par celle de l'évêché, mais il est possible que la pierre provînt d'une mosquée du centre-ville actuel[14].

1989–1990, p. 35). Il n'est donc pas impossible que le rempart ait inclus des constructions loin vers le sud : L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 649, pl. 12 ; *EADEM*, *The Topography and Monuments of Livadia*, p. 345.

[11] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 459–465 et 485–486 (sceptique quant à l'éventuelle agora) ; *EADEM*, *The Topography and Monuments of Livadia*, p. 345 ; A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 127–130. Thermes : *AD*, 38 B' 1, 1983, p. 135 ; *BCH*, 114, 1990, p. 762. Voir *infra*, p. 317–322.

[12] Statues, d'époque classique : *infra*, p. 11 ; d'époque romaine : *AM*, 3, 1878, p. 349, n° 70 ; *AD*, 19, 1964, p. 20. Aqueduc romain dans l'aire de *Tripaeolithari* : *BCH*, 77, 1953, p. 219 (GELL avait signalé aussi une amenée d'eau près du *Laphystion* : L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 429). J.M. FOSSEY, *The Cities of the Kopaïs*, p. 572. Découvertes plus récentes, toujours lors de fouilles de sauvetage : *AD*, 47 B' 1, 1992, p. 83–84 ; *ARep*, 1997–1998, p. 59 ; *BCH*, 122 (2), 1998, p. 122 (mosaïques et bâtiment paléochrétien, dans la rue *Christodoulou*) ; *BCH*, 120 (3), 1996, p. 1205 (rues *Bouphidou* et *Themidos*). Près du nouvel hôpital, on a découvert les fondations de maisons, des tombes et du petit matériel, pour l'essentiel postérieur à l'époque classique (*AD*, 50 B' 1, 1995, p. 301 ; *ARep*, 2000–2001, p. 56).

[13] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 428–437 : ancienne chapelle du Prophète Élias, chapelle Saint-Blaise, *Tripaeolithari*, mosquée basse d'Omer, églises Saint-Georges, Saint-Nicolas, Saint-Démétrios, chapelle Saint-Antoine, quartier de la mosquée de Tampachnas, église diocésaine de Panagia (et Panagia Eleosa), chapelle (ou monastère : voir *ARep*, 1989–1990, p. 35) de saint Taxiarque, église des Anargyres.

[14] *IG*, 7, 3055, avec 3087 ; J.G. FRAZER, *Pausanias's Description*, 5, p. 198 (citant

1.2 LE SANCTUAIRE DE TROPHONIOS

Le sanctuaire de Trophonios était certainement au sud de la cité, dans une zone aujourd'hui en partie construite et dominée par une imposante forteresse franque puis catalane, dite *Kastro*, mais il n'a fait l'objet d'aucune fouille en règle, ni même d'aucune prospection sérieuse. Pausanias dresse un constat d'ensemble que complètent d'autres informateurs, et l'absence de fouilles est d'autant plus regrettable que les textes anciens permettraient facilement de les éclairer. On peut néanmoins distinguer dans le sanctuaire trois aires cultuelles : l'Hercyna, l'oracle *stricto sensu* et la montagne du Prophète Élie avec le temple de Zeus Basileus[15].

1.2.1 *La partie basse, au long de l'Hercyna*

Chez Pausanias, l'aire inférieure est partiellement centrée sur les sources de l'Hercyna, qui surgissent au fond d'une grotte. C'est là qu'on surprend Apollonios de Tyane à discourir sur l'oracle, ce qui présuppose un espace suffisant et peut-être aménagé pour le public. Dans un *naos* « sur la rive » (laquelle ?), se dressait une statue de la fille de Trophonios avec un jars dans les bras. Dans la grotte aux sources, *templum* déjà mentionné par Tite-Live, une autre représentation la figeait en compagnie de son père et sous des traits typiquement asclépieiens[16]. Tout près de là, on montrait la tombe du héros Arcésilaos, dont les restes avaient été ramenés de Troie par Léitos. Mais les choses se compliquent aussitôt : par un δέ, Pausanias passe à la description de l'*alsos* de Trophonios. Ce dernier est-il à comprendre comme englobant l'espace réservé aux sources de l'Hercyna, ou alors le jouxtait-il un peu plus au nord ? Rien ne permet de trancher, mais les deux secteurs étaient étroitement associés.

---

les voyageurs précédents, notamment H.N. ULRICHS, *Reisen* [1840]). Pour l'odyssée des pierres : L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 430 et p. 434–435.

[15] Fouilles rapides sur le *Kastro* par A. KERAMOPOULLOS, Ἀνασκαφαί, p. 88–90 (1912), puis par l'éphorie byzantine en 1994 dans la tour qui ferme la gorge, où des matériaux de remploi ont été mis en évidence, y compris quelques nouveaux fragments épigraphiques (*AD*, 49 B' 1, 1994, p. 123–125 ; *ARep.*, 1999–2000, p. 57 ; *BCH*, 123 (2), 1999, p. 124). PAUSANIAS, 9, 39, 2–40, 2 (pour le détail de l'exposé, je renvoie au texte traduit dans l'introduction). Sur cette tripartition, voir déjà P. GUILLON, *Notes sur le livre IX de Pausanias*, p. 53–55. L'ensemble des renseignements est condensé dans un tableau récapitulatif (annexe 3).

[16] PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19. Paul-Émile offre un sacrifice « à Jupiter Trophonios et Hercynna », *quorum ibi templum est* (TITE-LIVE, 45, 27, 8).

L'*alsos* comprenait un *naos* de Trophonios au moins hellénistique et une statue exécutée par Praxitèle sous les mêmes traits d'Asclépios. Pline cite plutôt Euthycrate, élève de Lysippe, mais comme il devait y avoir plusieurs statues à Lébadée, on ne peut s'avancer sur une éventuelle erreur d'attribution. Une autre image de Trophonios, réalisée par « Dédale » et interdite aux non-consultants, était donc dissimulée là quelque part, pourquoi pas dans l'*adyton* du temple de Trophonios, ou dans une chapelle toute proche. C'est à proximité sans doute qu'étaient exposées les tablettes relatant les réponses et merveilles de l'oracle[17]. Venaient ensuite un *hieron* de Déméter Eurôpé et une statue hypèthre de Zeus Hyetios. Ce bois sacré longeait la rivière, car tous les rituels de préparation à l'oracle requéraient la proximité de l'Hercyna. Avant et après la consultation, le consultant y résidait dans une pièce, disons une chapelle, consacrée au Bon Démon et à la Bonne Fortune[18]. Ailleurs encore, et sans qu'on aie la moindre idée de leur localisation dans l'*alsos*, on montrait un *bothros* dit d'Agamède, marqué d'une stèle, et deux sources, appelées Léthé et Mnémosyne, qu'intuitivement je dirais distinctes des sources de l'Hercyna et dont la première attestation sûre est hellénistique par l'intermédiaire de Pline l'Ancien[19]. Cette aire basse formait le *hieron* de Trophonios proprement dit[20].

Le texte de Pausanias correspond-il au site actuel (Fig. 3–7, 10) ? Sans aucun doute, le *Trophonion* possédait, aux alentours des sources de l'Hercyna, un ancrage au plus profond du défilé. À l'entrée de la gorge jaillissent plusieurs sources, certaines abondantes, d'autres faibles, mais toutes sujettes à confusion quand il s'agit de les identifier avec celles du Périégète. D'abord, les sources de la rivière : l'Hercyna est un torrent de montagne qui coule au fond de la gorge et débouche sur la cité. Saisonnier, son flot s'assèche à la chaleur estivale, et quand Pausanias parle de ses « sources », il faut entendre les plus en amont des sources à Lébadée même, qui au printemps ne font que rejoindre le torrent mais qui par la suite constituent la rivière à elles seules. Cette déduction est confirmée par le bain dans l'Hercyna imposé au consultant juste avant la descente oraculaire : on sait par Apollonios de Rhodes qu'avant d'invoquer les dieux d'en bas et entrer dans le monde chthonien, il fallait se baigner dans un fleuve dont les eaux ne tarissaient jamais[21].

---

[17] Tite-Live, 45, 27, 8 : *templum Iovis Trophonii.* Tite-Live évoquant les voyages de Paul-Émile après Pydna (167 av. J.-C.), on peut gager que ses sources lui permettaient une relative précision et accepter dès cette époque le sanctuaire conjoint sur la rive, soit trois siècles avant Pausanias (*templum* cité aussi par Lucius Ampelius, *Livre des merveilles*, 8, 3) ; Pline l'Ancien, 34, 66.

[18] Bien que Pausanias soit discret là-dessus, la chapelle du Bon Démon et de la Bonne Fortune devait être à l'intérieur du bois sacré (voir *infra*, p. 38–43 ; 225–226). Voir aussi Pausanias, 9, 39, 12 : un soudard, qui ne s'était pas soumis aux rites préparatoires *à proximité du hieron* [de Trophonios], mourut dans l'antre ; or le *hieron* semble plutôt désigner la partie basse du sanctuaire : voir n. 20.

[19] *Bothros* : Pausanias, 9, 37, 6–7 (et 39, 6). Pline l'Ancien (31, 15, mais sur quelle base ?), situe les sources *iuxta flumen Hercynnam* (*contra* L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 437 et 468). Sur ces sources à l'époque classique, voir *infra*, p. 136–138 ; 282–291 ; 304–306.

[20] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19.

Actuellement, ces sources lébadéennes ne sont plus observables comme on le voudrait : sur la rive droite, plusieurs bâtiments appuyés sur la paroi rocheuse ont été construits *par-dessus*, tandis que celles de la rive gauche ont été incluses dans l'aménagement touristique du lieu. Une chose est sûre en tous les cas : la presque totalité de l'eau provient des sources de la rive droite, que l'on devine surgir à la base des falaises, et qu'on identifiera sans hésitation avec les sources de l'Hercyna chez Pausanias. De cette grotte dont parlait le Périégète, il n'est plus aucune trace : soit il s'agissait d'un porche naturel qui s'est effondré, soit, et plus vraisemblablement, d'un antre artificiel qui n'a pas laissé davantage de vestiges, mais dont on connaît plusieurs exemples pour Asclépios, et au moins un pour Apollon en Béotie[22]. À l'échelle grecque, le site est une débauche d'eau courante, et la verdure actuelle doit donner une idée assez correcte du boisé antique.

Les sources de la rive gauche étaient dénommées, selon le témoignage souvent pertinent de Leake, τὰ κρία, alors que plusieurs autres, sur la rive opposée, portaient le nom de τὰ γλυφὰ νερά[23]. Certains voient dans ces appellations de quoi identifier les sources anciennes :

---

[21] *Argonautiques*, 3, 960 et 1030.

[22] J'ai visité, en avril 1998 et 1999, le site entièrement remodelé pour raisons touristiques (sans fouilles préalables), rendant toute conclusion impossible. L'observation n'était guère plus propice au XIX^e siècle, à cause des immondices (par ex. E.D. CLARKE, *Travels*, p. 160–161) ! Sur les difficultés de faire coïncider le texte de Pausanias avec le site, voir déjà W.M. LEAKE, *Travels* (1835²), p. 118–119 et 126–127. Grottes artificielles d'Asclépios : par ex. Athènes, Corinthe, Lebena (F. GRAF, *Heiligtum und Ritual*, p. 180–181). Apollon Ptoios à Acraiphia (P. GUILLON, *Les trépieds du Ptoion*, 2, pl. 14, 1 ; la grotte s'est effondrée depuis).

[23] W.M. LEAKE, *Travels*, p. 126. Selon W. GELL (*Itinerary* [*non vidi*], cité par L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 223–224), une des sources sur la rive gauche s'appellerait Lephe, corruption pour Léthé, et aurait été chaude.

τὰ κρία seraient froides, τὰ γλυφά chaudes ; et puisque Léthé, dans la pensée grecque, était plutôt du côté « chaud », par opposition à Mnémosyne assurément liée au froid, on aurait ici la preuve de ce que Léthé, chaude, corresponde aux sources de la rive droite, et Mnémosyne, froide, à celles de la rive gauche. Cette reconstitution est trop belle pour être crédible : d'abord, il y a plusieurs sources sur chaque rive, aujourd'hui *toutes* froides, et Leake remarquait déjà, en 1835, que τὰ γλυφὰ νερά étaient plus froides que τὰ κρία (!), parfois taries dès juillet. La clef de cette incohérence semble résider dans le terme γλυφά, que certains ont traduit « chaud » alors que « saumâtre » s'imposait. Plusieurs voyageurs, ayant ainsi retenu le concept de chaleur, ont laissé libre cours à leur interprétation du site, mais sans autre guide qu'une vraisemblance trompeuse. D'autres encore ont identifié Léthé et Mnémosyne avec deux sources de la rive gauche ou de la rive droite[24] : à ce stade de divergence, en grande partie dû à la volonté enthousiaste de reconstitution des érudits, nous reconnaîtrons simplement notre ignorance, d'autant que plusieurs tremblements de terre, nous dit-on, auraient modifié la physionomie de la gorge et des résurgences au XIX^e^ siècle[25]. Encore est-il impossible de savoir si les références aux secousses sismiques puisaient à une correcte information locale, ou si les voyageurs, se trouvant dans l'impasse pour identifier les sources antiques, trouvèrent dans les séismes la solution inespérée à leurs interrogations déçues.

À proximité immédiate de Kria, sur la falaise ouest dominée par le fort, on dénombre aux alentours de vingt niches dont l'origine antique est peu contestable[26]. Juste au nord de celles-ci, une chambrette creusée dans le roc a été diversement identifiée avec les bâtiments anciens. Sans doute antérieure à l'époque romaine, elle disposait à l'origine d'une porte et ses côtés longitudinaux étaient aménagés en banquettes de pierre, de même taillées dans le roc[27]. Une autre ouverture, plus petite, au-dessous à gauche, pénètre la falaise sur environ dix mètres, avec au fond, paraît-il, un bassin naturel rempli d'eau (Fig. 13–15). Au sud de la majorité des niches, une autre bouche laisse échapper un filet d'eau, cintrée sur sa partie supérieure où est inscrit « Εὐβούλου » (Fig. 16)[28].

---

[24] Τὰ κρία = Mnémosyne et τὰ γλυφὰ νερά (aussi appelées Χιλιά) = Léthé : C. Bursian, *Geographie*, p. 207–208 (Léthé, *lauwarme Wasser*) ; E. Dodwell, *A Classical... Tour*, p. 217 (Léthé plus chaude que κρία). Rive droite : E.D. Clarke, *Travels*, p. 160–162 (une source *trouble*, Léthé, et une source claire, Mnémosyne) ; rive gauche : G. Fougères, *Grèce*, p. 228 (κρία, Mnémosyne et une autre source, Léthé), etc. Pour le détail des tentatives d'identification des maigres vestiges avec les données de Pausanias, par les voyageurs du XIX^e^ siècle, voir L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 210–263.

[25] Par ex. T. Hughes, *Travels* (1820), p. 328.

[26] L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 437–438 : d'autres niches sur la rive droite ne sont pas à exclure au regard des témoignages de voyageurs anciens, et peut-être à mettre en relation avec un autel chrétien (Ὁ Σταυρός, la Croix).

Sur cette rive gauche, plusieurs voyageurs modernes ont cité des vestiges importants au pied de la muraille rocheuse, des statues, des marches, des blocs taillés, des fragments de colonnes, aujourd'hui tous disparus. Leurs dires ont été partiellement vérifiés toutefois par la découverte, voilà trente ans, d'une statue d'époque romaine dans le secteur des deux sources. L'imposant bastion défensif du château (Fig. 5), en cet endroit, est construit en majeure partie de blocs antiques qui doivent en toute vraisemblance provenir des édifices de l'antique bois sacré, et plusieurs inscriptions funéraires y ont été scellées[29]. Enfin tout récemment, dans les fondations d'une maison de la rive gauche, en aval de la gorge entre le bastion catalan et l'église métropolitaine, on a mis au jour une superbe statue de Déméter, datée du IV^e^ siècle avant J.-C. : avec les réserves d'usage, on supposera que le sanctuaire de la déesse était situé à proximité, ce qu'indique par ailleurs le texte de Pausanias[30].

Sur la rive droite maintenant, à flanc de coteau, on trouve une chapelle dédiée à saint Antoine, laquelle a livré une inscription antique. Cent et deux cents mètres au sud, en deçà et au-delà des sources Glypha, se dressent deux églises ; la première, consacrée à la

---

[27] L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 438–439, qui s'appuie sur les maigres renseignements des visiteurs anciens à propos de la décoration, aujourd'hui disparue, et de critères paléographiques.

[28] Lors de mes visites au printemps, le niveau de l'Hercyna était encore trop élevé, et les orifices pleins d'eau. Voir L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 8 et J.G. Frazer, *Pausanias's Description*, 5, p. 196. Le premier boyau, parfois identifié avec celui qui conduisait à l'*adyton* décrit par Pausanias (par ex. E.D. Clarke, *Travels*, p. 157), faisait l'objet de récits merveilleux au XIX^e^ siècle : H. Schliemann avait entendu parler du bassin, mais aussi d'une chambre avec une porte (*Exploration*, p. 128). Εὐβούλου : *IG*, 7, 3108.

[29] L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 441. Statue : *AD*, 22, 1967, p. 244. Aussi A. Bon, *Forteresses médiévales*, p. 198–199 (*cfr IG*, 7, 3157) et N.D. Papachatzis, Παυσανίου Ἑλλάδος περιήγησις, p. 250, n° 302.

[30] M. Bonanno-Aravantinos, Communication au IX^e^ Congrès international sur les antiquités béotiennes, Winnipeg, octobre 1997 (non publiée à ce jour). En attendant, voir *AD*, 49 B' 1, 1994, p. 286–287 et *BCH*, 123 (2), 1999, p. 123–124, ill. 91.

Vierge, *Palaea Panagia*, s'élève sur une haute terrasse ; l'autre, dédiée aux saints Cosmas et Damien, les Anargyres (Fig. 12), prend place sur un terrassement assez large pour avoir soutenu par le passé des constructions conséquentes ; certaines inscriptions y ont été réutilisées[31]. Beaucoup plus loin enfin, perchée en haut de la falaise sud dans le grand coude de la gorge, l'énigmatique chapelle de *Zoodochos Pégé*, de nature byzantine plus qu'antique, est une petite plate-forme semi-circulaire aménagée sous un porche partiellement naturel et d'accès malaisé aujourd'hui encore en dépit d'un escalier récent. Elle porte aussi le nom d'ermitage de Jérusalem[32].

La gorge apparaît en fait comme un grand nymphée naturel. Cyriaque d'Ancône y avait recopié deux inscriptions dédiées à Pan, une fois associé à Dionysos et une fois aux nymphes, « à l'entrée d'une grotte » non identifiée à ce jour. La supposition d'un *Paneion* est très plausible, et les nombreuses niches creusées à même le roc confirment l'utilisation sacrée du lieu : l'association des nymphes avec la divination par l'enthousiasme est patente, et bien à sa place dans un sanctuaire oraculaire dont les rites préparatoires étaient effectués au débouché des gorges[33].

Au total malheureusement, les médiocres restes archéologiques ne peuvent être identifiés avec la moindre certitude. La grotte aux banquettes a souvent été rapprochée de celle où Pausanias avait vu les statues de Trophonios et Hercyna, mais aucune source n'y a jamais pris naissance[34]. Elle pourrait être aussi un monument que le Périégète a passé sous silence . . . Ou encore, serait-ce la tombe d'Arcésilaos ? Il est certain en revanche que cette cavité n'est pas la chapelle du

---

[31] Saint-Antoine : L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 432 ; *Palaea Panagia* : p. 433–434 (avec mention d'une colonne, antique [?]) ; Anargyres : p. 437 (erronément identifiée par E. WASZINK, *The Location of the Oracle*, p. 27, avec la chapelle dédiée à la *Palaea Panagia*) ; *cfr* le plan dessiné par N.D. PAPACHATZIS, Παυσανίου Ἑλλάδος περιήγησις, p. 248, ill. 298, à préciser grâce à A. BON, *Forteresses médiévales*, pl. 21.

[32] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 427–428 : une chapelle consacrée à saint Minas se trouve à proximité.

[33] *IG*, 7, 3092, 3094 (deux dédicaces accolées) : *ca* 175–150 av. J.-C. (A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 195). *Paneion* : L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 454. Nympholeptie : W.R. CONNOR, *Seized by the Nymphs*, p. 155–189, spéc. 162–174. Par ex. PLUTARQUE, *Aristide*, 11, 4 ; DION CASSIUS, 41, 45 ; HESYCHIOS, *s.v.* Νυμφόληπτοι ; voir *infra*, p. 314.

[34] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 438–439. E.D. CLARKE (*Travels*, p. 160–162) y localisait le trône de Mnémosyne, et W.M. LEAKE (*Travels*, p. 126–127) cite des témoins locaux qui y plaçaient l'antre de Trophonios en personne. Mais l'oracle n'était pas dans le bois sacré.

Bon Démon et de la Bonne Fortune[35] : comme les pèlerins devaient y passer plusieurs jours, cela n'aurait permis au sanctuaire de ne recevoir qu'un seul consultant à la fois, fait peu vraisemblable comme le montrera l'étude du rituel.

Les deux églises sur la rive droite ont peut-être été établies sur les fondations d'anciens sanctuaires. Si l'on se prend au jeu dangereux des « continuités » entre paganisme et christianisme[36], on peut conjecturer que la chapelle de *Palaea Panagia*, toute proche des résurgences, correspondrait au temple d'Hercyna[37]. L'église des Anargyres, lesquels soignaient gratuitement les malades, pourrait avoir été surimposée au temple de Trophonios[38] : à Constantinople, l'église de ces héros médecins comportait une aile, de surcroît proche d'un sanctuaire d'Amphiaraos, destinée à la pratique de l'incubation avec des cellules particulières. Dans l'*Asclépieion* d'Athènes au V^e^ siècle apr. J.-C., une basilique chrétienne fut édifiée qui incorporait l'ensemble des pièces païennes dont le portique d'incubation[39]. Par l'inscription *IG*, 7, 3055 et la mention de nombreux sacrifices chez Pausanias, on sait que la consultation de Trophonios, considéré dès cette époque comme proche d'Asclépios[40], était dispendieuse : on aurait donc ici deux vecteurs possibles de continuité dont le second consisterait en une inversion significative : la médecine mais à la portée de tous ! Toutefois, s'il fallait choisir, la chapelle du Bon Démon et de la Bonne Fortune serait probablement une meilleure intuition[41]. D'abord le temple de Trophonios est cité par Pausanias dans la description du bois sacré, et non dans celle des sanctuaires de la gorge. Ensuite les rituels préparatoires à l'oracle, accomplis dans cette chapelle, requéraient la proximité des sources. Enfin, le nombre de personnalités divines honorées dans l'Antiquité aurait été respecté dans l'adaptation chrétienne, de même que l'essence du Bon Démon, dieu chthonien et donc proche de l'iatromantique. Mais j'avoue être un peu perplexe quant à la crédibilité de ce type de reconstruction cultuelle.

---

[35] Par ex. G. FOUGÈRES, *Grèce*, p. 228.

[36] Tendance en vogue depuis J.C. LAWSON, *Modern Greek Folklore*. Évaluation critique de la méthode : L. FOSCHIA, *La réutilisation des sanctuaires*, p. 413–434 ; T.E. GREGORY, *The Survival of Paganism*, p. 229–242 ; J.M. SPIESER, *La christianisation des sanctuaires païens*, p. 309–320.

[37] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 435–436 et 489. C. BURSIAN (*Geographie*, p. 207) y voyait le temple de Trophonios.

[38] Par ex. E. WASZINK, *The Location of the Oracle*, p. 27. Sur les Anargyres, dont la légende ne peut remonter au-delà de l'extrême fin du III^e^ siècle, et qui semblent avoir été particulièrement honorés à Byzance au V^e^ siècle, voir A. KAZHDAN et N.P. ŠEVŠENKO, Art. *Kosmas and Damianos*, p. 1151 ; aussi F. CARAFFA, Art. *Cosma e Damiano*, col. 223–237 ; M. VAN ESBROECK, *La diffusion orientale*, p. 61–77.

[39] *Miracles de saints Cosmas et Damien*, 12, 30, 34 etc. S.B. ALESHIRE, *The Athenian Asklepieion*, p. 19–20 ; A. FRANTZ, *The Athenian Agora*, p. 70–71, 92 ; *EADEM*, *From Paganism to Christianity*, p. 187–205 ; T.E. GREGORY, *The Survival of Paganism*, p. 238–240 (avec réserves), qui note que saint André, le patron des guérisons, y aurait été honoré.

[40] Voir *infra*, p. 107 ; 185–190. Asclépios était aussi philargyre (PINDARE, *Pythiques*, 3, 55–57), histoire qui scandalisait le bon PLATON (*République*, 408bc).

[41] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 437 (et p. 489, n. 101, citant l'avis d'un voyageur, J. SCHMIDT).

Pour conclure, si l'on considère que l'*alsos* englobait toute la partie basse du sanctuaire, celui-ci devait s'étaler sur les deux rives à l'avant de la gorge. Les estimations de provenance des inscriptions semblent accréditer la localisation du bois sacré au moins à la sortie du défilé[42], et je suis prêt à inclure la première partie des gorges dans le complexe proprement dit, au moins jusqu'à la chapelle des Anargyres, si pas jusqu'au fond de la vallée. Vers le nord, il est probable, étant donné les vestiges mentionnés au XIX^{e} siècle, que le bois sacré soit remonté plus haut que l'église de l'évêché, dédiée à la *Panagia Theotokos*, laquelle pourrait avoir été construite sur un des sanctuaires du lieu : c'est la localisation la plus plausible du temple de Trophonios, et la proche présence d'une autre chapelle des Anargyres lui accorde un certain degré de crédibilité[43].

1.2.2 *La partie haute sur le mont du Prophète Élie*

L'aire supérieure était occupée par un grand *naos* inachevé, dédié à Zeus Basileus et à Héra « Coré », moyennant révision du texte corrompu de Pausanias. Pierre Guillon a apporté les meilleurs arguments à l'appui d'une correction de H.N. Ulrichs qui, à καλουμένῃ θήρα, préfère καλουμένης Ἥρας, affublant du même coup Héra d'une épithète curieuse mais proche de l'épiclèse Eurôpé dont les Lébadéens honoraient Déméter[44]. À proximité de ce temple aux divinités conjointes se trouvaient un *hieron* d'Apollon et un plus petit *naos* abritant les statues de Zeus, Héra et Cronos. L'endroit appelé « chasse de

---

[42] L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 482. Retenir la seule rive gauche n'est plus acceptable (W.M. Leake, *Travels*, p. 127–128 ; E. Pieske, Art. *Lebadeia*, col. 1049 ; lapsus dans mon article *Trophonios à Lébadée*, p. 289).

[43] Aussi L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 434–436 et 490 (l'endroit semble d'ailleurs naturellement consacré, puisque cette église avait été, en son temps, une mosquée).

[44] Voir *supra*, p. xxv, n. 2. Déméter Eurôpé : Pausanias, 9, 39, 4.

Coré » est donc remis en cause, même si cette lecture demeure acceptable[45]. Si on lui donne un sens actif, la déesse se serait donc, à cet endroit, livrée à la chasse de quelque chose (on pense de suite au jars, mais cette histoire est contée en relation avec l'aire basse et les sources de la rivière). Avec un sens passif, on considère Coré comme chassée, et l'on pense à son enlèvement par Hadès, dont nulle trace au sens strict n'apparaît au *Trophonion*, mais qui serait à sa place dans un sanctuaire où les enfers étaient omniprésents et où Coré s'ébattait avec Hercyna dans un *alsos*. Le problème reste entier.

Le temple hellénistique de Zeus Basileus, dont les fondations sont clairement visibles, s'élevait à l'extrémité nord du mont qui fermait tout le site à l'ouest (Fig. 11). Sa situation était idéale, dominant la cité et le bois sacré, et repérable de loin sur la route de Thèbes à Delphes. Certaines inscriptions en proviennent, même si elles ont été déplacées depuis[46]. La date d'édification et la reconstitution du plan en sont problématiques. Selon l'une des thèses en présence, les travaux auraient commencé au début du III^e siècle et une nouvelle impulsion, due au *koinon* des Béotiens vers 230–220 av. J.-C., n'aurait pas davantage abouti, faute d'argent et de paix[47]. Juste au sud fut mis au jour, voilà trente ans, un édifice du III^e siècle apr. J.-C. qu'on a tenté d'identifier avec l'antre de Trophonios, théorie qu'on discutera un peu plus loin[48]. Une plus petite structure, aujourd'hui disparue mais signalée par H. Lolling, pourrait à la rigueur être identifiée avec le temple où l'on honorait, conjointement, Zeus, Héra et Cronos[49]. Quant au *hieron* d'Apollon, il faut faire confiance à Pausanias.

---

[45] A. SCHACHTER, *Cults*, 1, p. 241, qui cite un parallèle : Σύρμα Ἀντιγόνης (PAUSANIAS, 9, 25, 2 [passage controversé]). Ajoutons le Καλῆς δρομός ou « parcours de la Belle [Ino] » : PLUTARQUE, *Propos de table*, 5, 3, 1, 675e.

[46] *IG*, 7, 3097, par exemple, a été vue *in situ* par Cyriaque d'Ancône.

[47] *AM*, 22, 1897, p. 179 ; *BCH*, 20, 1896, p. 318 ; 64–65, 1940–1941, p. 37, n° 23 ; *IG*, 7, 3073–3076 ; *JHS*, 15, 1895, p. 92 ; *SEG*, 32, 473 ; 34, 354 ; 38, 383. Voir L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 264–361 et 376–421 ; *EADEM*, IG *VII 3073*, p. 17–30 ; *EADEM*, *The Temple and Sanctuary of Zeus Basileus*, p. 365. Aussi G. ROUX, *Le devis de Livadie*, p. 175–184 ; A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 112–115. Datation basse, début des travaux suite à *IG*, 7, 4136 (fin III^e siècle av. J.-C.) : R. ÉTIENNE et D. KNOEPFLER, *Hyettos*, p. 340–342. On est sûr de l'implication fédérale dès la fin du III^e siècle av. J.-C. grâce à la mention, dans les devis, des béotarques ainsi que d'un collège de naopes que l'on croit copié sur le modèle delphique et qui, le temple étant toujours inachevé, n'était toujours pas dissous au I^er siècle apr. J.-C. (*IG*, 7, 2711) : P. ROESCH, *Études béotiennes*, p. 290–292 ; A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 112–115 ; L.A. TURNER, *Basileia*, p. 107.

[48] E. VALLAS et N. PHARACLAS, Περὶ τοῦ μαντεῖου τοῦ Τροφωνίου, p. 228–233 ; *AD*, 22 B', 1967, p. 244–245 ; *AD*, 24 B' 1, 1969, p. 175 ; *ARep*, 1968–1969, p. 19.

Le culte de Zeus Basileus sur la montagne du Prophète Élie n'a laissé aucun réel indice antérieur au IVe siècle avant J.-C., mais le fait que cette épiclèse soit la plus célèbre du Zeus béotien en dehors de la Béotie[50] rend manifeste une vénération plus ancienne. La frappe d'un foudre au revers du premier monnayage connu de la cité, daté de 387–374 av. J.-C. (?), témoigne de la présence d'un Zeus maître des éléments célestes qui devait être suffisamment ferme pour servir d'image de référence à la cité. Quelques vestiges mineurs, remployés dans les fondations du temple actuel, pourraient avoir appartenu à un petit temple antérieur[51]. Zeus Basileus est cité dans le traité fédéral de la fin du IIIe siècle av. J.-C. entre la Phocide et la Béotie, aux côtés d'autres divinités béotiennes marquantes. L'épiclèse *Hénioché* prêtée par Pausanias à Héra, « l'aurige », ajoute une pièce supplémentaire au puzzle : on ne sait trop que faire de cette appellation, sinon l'accoler à l'Héra « Coré » et peut-être aussi à Héra Basilis, ignorée de Pausanias mais servie par une prêtresse mentionnée dans une inscription du grand temple, datée du IIe siècle av. J.-C. Cette déesse semble déjà présente dans le traité fédéral avec la Phocide, sous l'appellation de Héra Basileia[52].

Les sacrifices que devait offrir le consultant lors de sa préparation s'adressaient également aux divinités du sanctuaire sommital ; ils font la preuve de l'unité rituelle du sanctuaire au second siècle apr. J.-C., et sans doute de l'ancienneté des cultes sommitaux (on ignore cependant où les sacrifices avaient lieu). La liaison est claire dès le IIIe siècle av. J.-C. : dans le texte d'un oracle de Trophonios conservé au *Ptoion*, Lébadée est consacrée à Zeus Basileus et à Trophonios. Au début du II^e^ siècle av. J.-C., quelques actes d'affranchissement par consécration aux deux divinités, sur un pied d'égalité, manifestent encore ce lien, sans qu'on puisse juger si la disparition de Trophonios dans deux inscriptions du I^er^ siècle av. J.-C. est significative. Selon Diodore, Épaminondas aurait fait prophétiser Trophonios pour la fondation de jeux stéphanites en l'honneur de Zeus après Leuctres[53]. Dans une des *Histoires d'amour* plutarchéennes, une jolie fille désignée pour faire la canéphore de Zeus Basileus se baigne à l'eau de la source Hercyna, dont les attaches trophoniaques sont évidentes. Comme la jeune fille était d'Haliarte, il faut en outre supposer que sa canéphorie prenait place au sein d'un rituel pambéotien qui requérait, dans l'esprit du narrateur, l'ensemble du sanctuaire[54].

---

[49] H.G. Lolling, *Reisenotizen*, p. 122–123. Le texte de Pausanias ne permet pas de savoir si les statues de Zeus, Héra et Cronos étaient rassemblées dans le petit temple en attendant la fin de la construction du temple de Zeus et d'Héra, ou si celui-là abritait un culte conjoint de Cronos et ses enfants.

[50] A. Schachter (*Cults*, 3, p. 110–112), sur base de deux passages d'Aristophane (*Nuées*, 256–257 [sacrifice d'Athamas], en parallèle avec *Oiseaux*, 568–569 [sacrifice à Zeus Basileus]) ; ajoutons le fait que Strepsiade jure par Zeus Basileus dans les *Nuées* (153), que l'on étudiera plus loin sous un jour trophoniaque : voir P. Bonnechere, *La scène d'initiation des* Nuées, p. 459–461.

[51] Monnaies : E. Babelon, *Traité*, col. 273–274, pl. 203, 1. B.V. Head, *Historia Numorum*, p. 346 (387–374 av. J.-C.). Le Zeus peut être Basileus ou Hyetios, plus vraisemblablement le premier. Vestiges : *AAA*, 2, 1969, p. 230–231, n. 1. Traité : *IG*, 9, 1, 98 : voir P. Roesch, *Études béotiennes*, p. 359–364.

[52] Prêtresse : *IG*, 7, 3097 (L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 155).

On pourrait arguer de la création du culte de Zeus sous l'impulsion fédérale, mais il me semble plus raisonnable d'admettre que le dieu Basileus ait joui d'un culte à Lébadée avant Leuctres. D'autres dieux d'ailleurs, Cronos en tête, siégeaient sur le sommet et leur présence, on le verra, semble particulièrement bien adaptée à l'esprit du *Trophonion* : le sanctuaire sommital a donc bien des chances d'être ancien et en relation avec le sanctuaire infernal même s'il fut par la suite gagné à la ferveur fédérale.

1.2.3 *La partie médiane du sanctuaire*

L'oracle consiste en une simple assise circulaire de pierre blanche, de diamètre modeste, tel celui de la plus petite aire de battage[55]. Ceinte d'un grillage de bronze, elle est percée d'un puits central judicieusement ajusté et visible de l'extérieur. Il s'agit sans doute d'une θυμέλη, bien que Pausanias ne cite qu'un synonyme, κρηπίς[56].

---

[53] Consécration au *Ptoion* : *IG*, 7, 4136. Affranchissements, Zeus et Trophonios : *IG*, 7, 3080 ; 3081 ; 3083. Zeus seul : *IG*, 7, 3084 (sans doute) ; 3085. Trophonios seul : *AD*, 3, 1917, p. 421–422, n. 2, § 4 (II^e^–I^er^ siècles av. J.-C. [?]) ; dans *IG*, 7, 3082, le nom (de la ou des divinités) est perdu. Voir L. DARMEZIN, *Quelques problèmes relatifs à l'affranchissement*, p. 325–331 et *EADEM*, *Les affranchissements par consécration*, p. 27–31. Sur Trophonios et Leuctres : DIODORE, 15, 53, 4 (voir C.J. TUPLIN, *Leuctra*, p. 99–107).

[54] [PLUTARQUE], *Histoires d'amour*, 1, 771e-772 : voir *infra*, p. 306–310.

[55] Analogie appropriée, car l'aire de battage est centrée sur un trou dans lequel on insère le pieu rotatif. Les dimensions de ces aires sont mal connues (S.I. ISAGER et J.E. SKYDSGAARD, *Ancient Greek Agriculture*, p. 53–55), mais on peut estimer les plus petites entre cinq et dix mètres de diamètre.

Tout au fond du puits, qui allait s'évasant vers le fond[57], s'ouvrait une ouverture très étroite où le consultant introduisait les jambes en attendant que quelque chose se passe. Les dimensions données par le Périégète ne sont pas fantaisistes, même si on l'imagine mal, lors de sa consultation, mesurer le fond du trou : outre le fait que les estimations étaient possibles du dehors, quatre coudées représentent approximativement l'espace délimité par les bras étendus d'une personne couchée sur le dos, soit la position des consultants. C'est même un geste normal pour qui, plongé dans le noir le plus complet, tente de se rassurer. Adjacent à l'oracle, un trône, dit de Mnémosyne, attendait le consultant qui revenait de chez Trophonios. L'extérieur du lieu était accessible aux curieux comme Paul-Émile, qui vit l'ouverture du *specus* sans toutefois pénétrer la clôture[58].

La circularité de la margelle oraculaire renvoie encore à la circularité de nombre de bâtiments chthoniens, dont le dernier étudié est le nymphée de l'*agora* d'Argos, lui aussi porte des enfers[59]. Cette circularité évoque les autels chthoniens de Déméter en Sicile, dont les dimensions sont précisément, comme le dit Pausanias pour Lébadée, celles d'une petite aire de battage, et cela n'a rien d'étonnant puisque le centre évidé de ceux-ci constituait le passage vers les divinités souterraines[60].

La chambre secrète, si chambre secrète il y avait, nous aurons à préciser ce point, ne semble avoir eu qu'un passage, qui servait d'entrée et de sortie au consultant. Certains témoins mentionnent d'autres issues. Pausanias prétend que le cadavre d'un malfaiteur aurait été rejeté via un autre accès, mais on ne peut accorder foi à des racontars de sanctuaire qui avaient moins pour but la vérité que l'édification des pèlerins et le découragement des gredins potentiels : le Périégète indique d'ailleurs que toute une légende fleurissait à propos du même personnage, dont il n'avait relaté que le meilleur. Et quand Philostrate parle d'issues en Locride, en Phocide et sur les frontières béotiennes, avant de faire ressurgir Apollonios de Tyane à Aulis, on gagera sans grand risque que l'idée d'une communicabilité entre toutes les portes des enfers avait primé sur la réalité, en attisant le halo de mystère qui entourait les cultes qu'on y pratiquait[61].

---

[56] G. Roux, *L'architecture en Argolide*, p. 196–199. L'édifice de l'oracle était donc sans grand lustre. Il ne m'étonnerait pas que le fragment 21 de Dicéarque (*Sur la descente chez Trophonios*, Wehrli) fasse allusion à ce fait, sous-entendant que les plus beaux bâtiments d'un site ne sont pas nécessairement les plus importants.

[57] L'apparence exacte du monument est hors de portée ; la question du « four à pain », mise en relation avec une hypothétique tombe mycénienne (A.B. Cook, *Zeus*, 2, app. K, p. 1074) a été évacuée par L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 470–472.

[58] Tite-Live, 45, 27, 8 ; aussi Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19.

[59] En relation avec Delphes : voir *infra*, p. 75 et n. 35. Argos : P. Marchetti (et K. Kolokotsas), *Le nymphée de l'agora d'Argos*. Je sais que l'hypothèse est discutée (M. Piérart, *Les puits de Danaos*, 243–268), mais elle me semble la plus riche. F. Robert, *Thymélé*.

[60] M.-T. Le Dinahet, *Sanctuaires chthoniens de Sicile*, p. 137–152 ; V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore*, index *s.v. altar*, spéc. p. 51–53 et 72–90 (beau plan du sanctuaire chthonien d'Agrigente, p. 80 : le diamètre approximatif des autels A1, A7, A8 et A 10 est respectivement de 5m, 2m, 7m et 3m).

Un scholiaste de Lucien a précisé la localisation du *manteion* sous le martyrion de saint Christophe, « à la jointure des crêtes rocheuses là situées ». Hélas, l'histoire n'a pas conservé souvenir de ce *martyrion* et, l'allusion géographique étant inutilisable, la valse aux hypothèses est ouverte. On sait que l'oracle lui-même était situé entre l'aire basse et le sanctuaire sommital de Zeus Basileus. Pausanias (9, 39, 4) le dit assez clairement : « pour ceux qui montent vers l'oracle, et de là vers le sommet de la montagne (. . .) ». Et encore : tous rites accomplis, le consultant prend la direction de l'*adyton*, qui se situe « au-delà de l'*alsos*, sur la montagne » (9, 39, 9). Philostrate précise : « on ne peut voir [la bouche oraculaire] dans le *hieron*, mais un peu au-dessus du sanctuaire (μικρὸν δ' ἄνω), sur une élévation de terrain »[62]. L'oracle se situait donc plus près de l'aire inférieure que du sanctuaire de Zeus, et il fallait monter pour y parvenir.

Plusieurs aires peuvent correspondre à cette vague description, et en fait rares sont celles qui n'ont pas été proposées. La colline escarpée qui est aujourd'hui occupée par le fort n'a livré aucun vestige antique, mais les quelques sondages de A. Keramopoullos sont évidemment insuffisants. Des chapiteaux ioniques et des fragments de colonnes y ont été signalés par plusieurs voyageurs sur une terrasse artificielle à proximité de la chapelle Sainte-Anne et Saint-Constantin, trop exiguë cependant pour avoir accueilli un site important du *Trophonion.* Une place à part semble à réserver, sur la terrasse moyenne du château franc, à la chapelle Sainte-Sophie. Celle-ci est établie sur une ancienne citerne, transformée en chapelle aujourd'hui consacrée à sainte Barbara, et dont Stephani avait fait l'oracle de Trophonios : elle serait cependant une adjonction du XIV^e^ siècle[63].

---

[61] Voir *infra*, p. 157–164. PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19. Lucien (*Ménippe ou la nekyiomancie*, 22) imaginera même un voyage souterrain partant de l'Euphrate et s'achevant à Lébadée. Des communications infernales lointaines sont assez fréquentes : les cochonnets précipités à Potnia (Thèbes) réapparaissent l'année suivante à Dodone (PAUSANIAS, 9, 8, 2), le gouffre de l'antre de Nysa communiquait avec celui du *Charonion* d'Acharaca (STRABON, 14, 1, 45 ; aussi 12, 8, 17 ; 13, 4, 14), etc. Seul un scholiaste aux *Nuées* d'ARISTOPHANE (508c, HOLWERDA) affirme, erronément, que tous les pèlerins ressortaient par une autre bouche.

[62] Schol. *in* LUCIEN, *Dialogues des morts*, 10, 1. Le même scholiaste place l'oracle d'Amphilochos à Claros, près de Milet, ce qui pourrait sembler assez farfelu. Son information lébadéenne était-elle correcte ? (voir cependant *infra*, p. 244–245). PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 : « ὁρᾶται δ' οὐκ ἐν τῷ ἱερῷ, μικρὸν δ' ἄνω τοῦ ἱεροῦ ἐν γηλόφῳ ».

En 1968, Elisabeth Waszink étudia les caractéristiques de la vertigineuse chapelle de *Zoodochos Pégé,* qui lui semblaient correspondre avec les précisions de Pausanias : une petite citerne creusée derrière l'autel, et aujourd'hui cachée par l'icône de culte, aurait été le boyau menant à l'adyton. Le porche naturel cependant n'aurait jamais pu abriter la κρηπίς mentionnée par le Périégète, et un tel nid d'aigle aurait été trop difficile à atteindre pour des consultants évoluant à la nuit tombée. La dernière portion du raide escalier qui y conduit ne fut construite qu'au XX^e^ siècle, et les voyageurs du passé décrivent un ravitaillement par chaîne et poulie[64]. Cette chapelle byzantine aurait obligé enfin à un long détour sur le chemin entre l'*alsos* et le temple de Zeus Basileus : autant de raisons pour refuser cette hypothèse, qui me charme toujours par son romantisme.

En 1968 encore, E. Vallas et N. Pharaclas ont cru pouvoir identifier l'*adyton* de Trophonios avec une construction de plan circulaire juste au sud-ouest du temple de Zeus Basileus sur la Montagne du Prophète Élie. Toute contre-expertise est désormais impossible, puisque l'emplacement est occupé par une toute nouvelle chapelle de ce prophète qui succéda si souvent aux Zeus des sommets. L'édifice avait environ 1,9 m de diamètre au fond pour 3,5 de profondeur, ainsi qu'une forme tronconique qui fait penser au « four à pain » décrit par Pausanias. Étant donné la construction grossière et sans mortier, qui contraste avec la précision architecturale du site vantée par le Périégète, ainsi que deux tessons de très basse époque, l'édifice ne serait que la reconstruction de l'*adyton* détruit lors de l'invasion hérule au III^e^ siècle apr. J.-C. Au niveau du sol et au milieu du cercle, une pierre rectangulaire, taillée de façon concave sur sa face inférieure, couvrait une petite fosse dont les dimensions étaient de 20 cm de hauteur pour 50 de long, sans qu'elle ouvre sur aucun passage ni chambre intérieure : ce conduit aurait été la pâle reconstruction de celui où le consultant devait introduire les pieds pour être englouti[65]. Jusqu'ici, rien qui soit inacceptable, et l'absence supposée d'*adyton* n'est pas même compromettante, nous le verrons. Les inventeurs ont néanmoins forcé les témoignages en identifiant deux petites sources, sur le versant est de la montagne, avec Léthé et Mnémosyne alors que, de toute évidence, la description de Pausanias reste accrochée au secteur de l'Hercyna.

---

[63] En général L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia,* p. 472–478. Sainte-Anne et Saint-Constantin : p. 433 (tout vestige a aujourd'hui disparu) ; Sainte-Sophie : p. 429–430 et 441 (J.G. FRAZER, *Pausanias's Description,* 5, p. 203).

[64] E. WASZINK, *The Location of the Oracle,* p. 27–30. Voyageurs : L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia,* p. 427–428 (l'idée de la localisation de l'oracle à cet endroit semble remonter à F. POUQUEVILLE, *Voyage de la Grèce,* [1805–1806]).

Certains ont songé alors à un déplacement de l'antre oraculaire à la fin du III^e^ siècle av. J.-C., quand le *koinon* béotien tentait de ranimer (ou d'animer selon les avis) le projet grandiose du temple de Zeus Basileus : l'oracle jadis sis dans le bois sacré proprement dit, là où Pausanias localiserait plus tard la fosse d'Agamède, aurait été ramené à proximité du nouveau temple, où Pausanias et Philostrate l'auraient vu[66]. Ingénieuse, cette hypothèse est peut-être intrépide. D'abord Pausanias indique une certaine distance entre l'oracle et le temple sommital ; or, selon la disposition ici imaginée, ils auraient été à moins de cent mètres l'un de l'autre, mais à un kilomètre et demi à vol d'oiseau de l'Hercyna, deux cents mètres plus haut et à une quarantaine de minutes de marche. Cela semble contraire au μικρὸν δ'ἄνω par lequel Philostrate situait l'oracle vis-à-vis de l'*alsos* au bord de l'Hercyna. Ensuite, on ne peut être que surpris d'une destruction à ce point totale que rien n'aurait subsisté de l'état antérieur. À en juger des maigres photographies accessibles au public, il semble qu'aucune des belles pierres de taille de la construction décrite par Pausanias n'ait été remployée. À supposer donc que la trouvaille de E. Vallas et N. Pharaclas soit bien à identifier avec l'oracle de l'Antiquité tardive et non avec une des citernes ou un enclos à bestiaux creusés au sommet du mont[67], on pourrait se demander dans quelle mesure l'oracle n'aurait pas été déplacé à cette époque seulement vers le sommet de la montagne. Au cas où, il reste encore à retrouver les traces de l'*adyton* d'origine.

---

[65] *AD*, 22, 1967, p. 244–245. Cette localisation avait été acceptée par P. Roesch, Art. *Lebadeia*, p. 492. Voir aussi A. Schachter, *Cults*, 3, p. 73, n. 3 et L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 477.

[66] A. Schachter, *A Consultation of Trophonios*, p. 268–270 ; idem, *Cults*, 3, p. 74–79.

Lee Ann Turner, la meilleure connaisseuse de la topographie lébadéenne, situe avec sagesse l'oracle quelque part sur le flanc nord de la colline dominée par le fort ou le flanc ouest de la Montagne du Prophète Élie, emplacement qui a l'énorme avantage d'occuper une position médiane entre les sources de l'Hercyna et le sanctuaire sommital. Plus précisément, elle propose d'identifier le *martyrion* de saint Christophe avec la petite église Saint-Jean du quartier de *Zagara*, une des plus anciennes de Lébadée, entourée d'un vieux cimetière et proche d'une source aujourd'hui nommée *Angkos*, où l'on a découvert deux inscriptions relatives au *Trophonion*. La source pourrait conserver même dans son nom le souvenir de la συνάγκεια précisée par le scholiaste de Lucien[68].

Les consultations se faisaient durant la nuit, ou à la tombée de la nuit, et tout chemin trop escarpé ou dangereux doit être exclu. L'utilisation de torches, dont parle sans doute le fragment 245 de Cratinos, reste envisageable, et un soupçon de danger serait en parfait accord avec l'esprit d'une consultation qui était une descente aux enfers. Si rien ne dit que les prêtres qui s'occupaient du consultant dans la partie basse précédaient celui-ci dans l'ascension finale, on peut le conjecturer de par leur présence à la sortie du consultant hors de l'*adyton*. Dans ce cas, une localisation sur la colline de la forteresse médiévale serait acceptable. Celle-ci est inaccessible par la gorge, mais sur sa face nord, elle n'est pas trop escarpée, et n'obligerait pas le visiteur à redescendre pour continuer vers le sommet du Mont du Prophète Élie. À la limite enfin, on pourrait concevoir un chemin qui pénétrerait dans la gorge en suivant l'Hercyna pour remonter sur la colline du château par le sud : cet itinéraire, qui ne semble pas correspondre au mieux avec les précisions topographiques de Pausanias, pourrait cependant conduire sur la crête rocheuse qui à la fois relie la colline du château à la Montagne du Prophète Élie et domine le bois sacré (Fig. 8–9). Si elles ne sont pas à rejeter, ces solutions n'ont pas non plus ma faveur, qui va au contrefort conjoint de la colline du *Kastro* et de la Montagne du Prophète Élie.

---

[67] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 475.

[68] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 468, 475–478. Pourrait-on, à l'appui de cette hypothèse, voir un rapport avec un fragment de poésie transmis par PAUSANIAS (9, 11, 1) qui parle de Trophonios en tant qu'architecte de la chambre d'Amphitryon et le nomme, de façon énigmatique, Ἀγχάσιος ? Sans doute la graphie Ἀγχ- diffère-t-elle mais elle semblerait acceptable en dialecte béotien.

1.2.4 *Autres composantes de localisation inconnue*

Une inscription relative aux *Basileia*, datée de 145 ou de 80–51 av. J.-C., aujourd'hui réutilisée en linteau dans la tour du *Kastro*, détaille les revenus de location d'un hippodrome et d'un stade, indispensables à l'organisation de jeux dont l'existence est bien connue, *Trophonia* et *Basileia*[69]. Seules des fouilles pourront en révéler l'emplacement (semblablement, l'hippodrome de Dodone, par exemple, n'est pas localisé). Deux inscriptions parlent de jeux « au long de l'Hercyna », indice plausible pour situer les installations sur la rive droite, face au bois sacré, ou sur la rive gauche juste au nord de l'*alsos*, ou encore plus au nord, dans le quart nord-ouest de la cité actuelle[70]. Les jeux avaient encore cours à l'époque de Pausanias, au moins les *Trophonia*, et le silence qu'il garde sur deux aussi grands bâtiments, ou leur emplacement, doit inciter à ne jamais l'utiliser dans le cadre d'arguments du silence.

1.3 CONCLUSIONS SUR LA TOPOGRAPHIE

Méritoirement, Lee Ann Turner a tiré quelques conclusions topographiques de l'étude systématique du lieu de découverte des pierres antiques et des inscriptions. Mais leur extrême dispersion dans la ville actuelle et plusieurs pierres errantes en fragilisent les résultats, tant pour le bois sacré que pour ses relations avec la cité[71]. En certains cas, la méthode est payante : la concentration des inscriptions de Zeus Basileus, Héra Basilis, Zeus Trophonios et Trophonios est nette sur la rive gauche immédiate de l'Hercyna, aux abords lâches de la colline du *Kastro*, en remontant vers la gorge[72]. À l'inverse, les tronçons de remparts ont livré des objets en provenance de toute la cité : à preuve, des inscriptions dédiées à Attis et à Métèr ont abouti dans les deux parties du rempart, de chaque côté de la rivière. Quant aux inscriptions funéraires, récupérées en grand nombre, on les retrouve avant tout dans le château, au sud-ouest, alors que leur provenance est sans doute l'extrême nord-est de la cité. Toute nouvelle fouille risque de modifier la répartition acquise sur les bases actuelles, et l'entreprise gagnera à être répétée après quelques années de nouvelles découvertes.

---

[69] *BCH*, 25, 1901, p. 366–376 = *Nouveau choix*, 22. Jeux : voir *infra*, p. 28–30 : les inscriptions parlent des types traditionnels de course à pied et à cheval depuis le IIIᵉ siècle av. J.-C.

[70] Emplacement proposé par L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 491 ; EADEM, *Basileia*, p. 112–113. *IDélos*, 2552 ; *IG*, 9, 2, 614a.

[71] L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 444–445 et les plans, fig. 13–17, 21–25.

La position de l'antre sacré est un des éléments qui aideraient à cerner les relations entre les figures divines du lieu[73]. Mais la situation est décevante à tous égards quand on s'essaie à saisir l'essence du sanctuaire : rien de précis sur la disposition des édifices et lieux de culte au *Trophonion*, rien non plus sur la distribution des aires religieuses dans la cité, et pas même la possibilité de fixer la situation du sanctuaire par rapport à la ville. Les estimations actuelles permettent de penser que la cité se serait organisée sur un axe qui montre l'habitat entre les centres funéraires au nord-est et le sanctuaire de Trophonios au sud-ouest. Une phrase de Pausanias a longtemps semblé accréditer la thèse d'une division fluviale entre la cité et l'oracle, mais celle-ci reposait sur une correction (9, 39, 2) :

> Κεκόσμηται μὲν δὴ τὰ ἄλλα σφίσιν ἡ πόλις ὁμοίως τοῖς Ἑλλήνων μάλιστα εὐδαίμοσι, διείργει δὲ ἀπ᾽ αὐτῆς τὸ ἄλσος τοῦ Τροφωνίου ⟨ποταμὸς ῞Ερκυνα⟩. Φασὶ δ᾽ ἐνταῦθα ῞Ερκυναν (. . .).

Comme on l'a vu dans l'introduction, l'adjonction de <Ποταμὸς ῞Ερκυνα> en tant que sujet de διείργει est superflue si l'on modifie simplement διείργει en διέργεται, d'une façon plus naturelle et appropriée[74]. Pausanias se lit donc comme suit : « en général, la ville est arrangée de la même manière que les cités les plus riches de la Grèce, et le bois sacré de Trophonios en est distinct ». Ἐνταῦθα prend alors toute sa valeur, puisque c'est dans l'*alsos* que Coré va faire jaillir l'eau de l'Hercyna, laquelle n'existe pas encore au début de l'*aition.* Je ne vois donc plus aucune raison pour nier que la rivière ait pu traverser le domaine consacré, et non jouer les démarcations par rapport à la ville.

---

[72] Bien que la distinction entre Zeus Basileus/Héra et Zeus Trophonios/Trophonios fasse éclater la concentration : en fait, ce sont surtout les premiers dont les inscriptions se situent dans le « bois sacré ».

[73] Voir F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque ; Placing the Gods* ; A. SCHACHTER, *Policy, Cult*, p. 1-64.

[74] Voir *supra*, p. xxiii, n. 1.

Tant chez Pausanias que sur le site d'ailleurs, le *Trophonion* semble divisé en deux par le cours d'eau : les sanctuaires sur le sommet du Mont Élie, les niches antiques et certaines sources sont en effet situés sur la rive gauche de l'Hercyna. La rive droite recèle cependant les sources principales et bien davantage d'espace, sans compter les chapelles de la *Palaea Panagia* et des Anargyres. L'importance et le nombre des lieux de culte mentionnés par Pausanias à proximité des sources excluent la localisation sur la seule rive gauche de la gorge, particulièrement exiguë. Une borne enfin, découverte à Granitsa, à quatre kilomètres au sud-est de Lébadée, et datée du III^{e} siècle av. J.-C., indique la limite sud-est du territoire du *Trophonion*, longeant le chemin qui allait jusqu'à l'autel sommital du Mont Laphystion, sur le territoire de Coronée, soit loin sur la rive droite de la rivière[75].

En conclusion, la vision des sanctuaires trophoniaques ici présentée rejoint celle de Lee Ann Turner, à quelques différences près : j'agrandirais le bois sacré en y incluant au moins l'entrée des gorges et les deux rives de l'Hercyna au sud de la cité, alors que Turner semble le situer plus exclusivement sur la rive gauche et au sortir du défilé, pour lui faire rejoindre au nord l'endroit supposé des prestations agonistiques, lequel ferait face à la cité située sur la rive droite. Elle accepte d'ailleurs le principe d'une répartition du *Trophonion* de part et d'autre du cours d'eau puisqu'elle localise le temple d'Hercyna sur la rive droite aux alentours de l'actuelle chapelle de *Palaea Panagia*[76]. Pour ce qui est du nord, le rempart byzantin de part et d'autre du torrent semble décisif, même si le plan de la cité antique demeure incertain. D'aucuns diront que l'étymologie d'Hercyna relie la rivière à la notion de frontière[77] mais, sans même envisager les abus possibles de cette méthode, la frontière en question me semblerait diviser davantage le monde terrestre et l'au-delà du repaire trophoniaque que la cité et le sanctuaire. Maintenant, il va de soi qu'un péribole, au moins symbolique, devait isoler le *Trophonion* dans son ensemble, car le sanctuaire était trop proche des enfers pour empiéter sur les activités quotidiennes : la borne citée plus haut en est sans doute une preuve hellénistique.

---

[75] *SEG*, 23, n° 297 (datée de *ca* 240 av. J.-C.), excellentes restitutions de P. ROESCH (*Études béotiennes*, p. 398 ; A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 108, n. 3), hasardeuses seulement à première vue. Le *Laphystion* par contre semble une possession coronéenne : A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 106.

[76] L.A. TURNER, *The Topography and Monuments of Livadia*, p. 345.

[77] P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique, s.v.* Ἕρκος, p. 373 ; cette étymologie est très généralement acceptée : ainsi I.R. METZGER, *Das Mädchen mit der Gans*, p. 64 ; A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 38 . . .

Pour un sanctuaire non fouillé, mal localisé, le *Trophonion* a livré un matériel assez considérable. Gageons que son avenir archéologique ne pourra être que plus favorable ! En tous les cas, l'oracle avait pris place dans un paysage fantastique, à la mesure des dieux, au pied d'impressionnantes falaises et au long d'un torrent retentissant dans un écrin de verdure, mais aussi à la mesure des hommes, face à une paisible plaine où les Lébadéens exploitaient de riches terres, en direction de Chéronée et du Copaïs. C'est une constante en Grèce que l'établissement des sanctuaires dans un paysage à la jointure des deux mondes et qui agit comme un révélateur du sacré : le *Trophonion* n'y fait pas figure de second (Fig. 6–7)[78].

---

[78] Présentation très réussie du site chez P. PHILIPPSON, *Griechische Gottheiten*, p. 11–17 ; S. VILATTE, «*Hodos*», p. 210–213. Aussi *infra*, p. 221–231.

CHAPITRE II

APERÇUS FACTUELS DU SANCTUAIRE

Maintenant que la topographie locale est précisée, il reste à dresser un bilan succinct de l'historique du sanctuaire, ainsi que des liens que celui-ci entretenait avec la cité de Lébadée. Puis, sous la forme de tableaux, on rassemblera les éléments de la consultation trophoniaque en s'ingéniant à les retracer de façon chronologique. Ce survol des sources facilitera grandement la compréhension des chapitres ultérieurs[1].

2.1 QUELQUES ASPECTS DU *TROPHONION*

Le sanctuaire de Trophonios est géré par Lébadée. Cette pratique est très courante, en Béotie comme en Grèce, il suffit d'un coup d'œil dans les recueils de lois sacrées pour s'en convaincre. Ainsi au milieu du IV^e^ siècle, l'inscription qui réglemente la descente à l'oracle, plus spécifiquement le prix à payer, commence par l'incontournable formule : « il a plu à la cité des Lébadéens ». Une dédicace à Trophonios, accomplie selon un ψήφισμα de la ville des Lébadéens, confirme l'implication civique[2]. Les hiérarques, surveillants des cultes en général, y compris leurs finances, sont impliqués dans les affranchissements et leurs conséquences juridiques[3]. On peut en dire un peu plus à propos des jeux qu'abritait la cité.

---

[1] Annexes 3 à 7. D'autres ayant accompli ce travail en détail, on se contentera d'un aperçu schématique, d'autant que je n'ai rien à ajouter. Voir L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia* et A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 66–89 ; en outre P. et M. BONNECHERE, *Trophonios à Lébadée*, p. 289–302.

[2] *IG*, 7, 3055 ; 3086 (époque classique ; les restitutions ne sont pas sûres : A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 76, n. 1). Vers 250 av. J.-C., les cavaliers représentant la ville de Lébadée, vainqueurs aux *Pamboiotia*, offrent une dédicace à Trophonios (*IG*, 7, 3087).

[3] *IG*, 7, 3080–3081 et 3084–3085. Sur les hiérarques, voir *supra*, p. 5.

2.1.1 Basileia & Trophonia

Selon Diodore de Sicile, l'oracle aurait prédit la victoire de Leuctres, et demandé par la même occasion la création d'une panégyrie incluant des *Basileia* stéphanites en l'honneur de Zeus Basileus. Deux inscriptions du IVe siècle confirment l'existence des *agônes*. De toute évidence, et même si rien n'empêche que des compétitions aient pu être célébrées auparavant, avec moins d'emphase, ce grand renouveau béotien aux yeux du monde grec fut pour quelque chose dans l'éclat des *Basileia*[4]. Ces implications politiques, liées peut-être à l'intervention de Thèbes face à Orchomène déchue, prouvent que le *Trophonion* était considéré comme un sanctuaire apte à servir la politique pambéotienne. Datée de *ca* 50 av. J.-C., une lettre de l'agonothète, fédéral, au collège des naopes, lui aussi fédéral, cite nommément le *koinon* des Béotiens comme l'organisateur des festivités[5]. L'envoi de taxiarques athéniens, en 281–280 av. J.-C., εἰς Βοιωτοῦς, pour y sacrifier aux *Basileia*, est la première mention sûre de l'implication du *koinon*, et l'on peut sans guère de doute y voir une continuité depuis 371 av. J.-C.[6]

A priori, rien n'empêche l'oracle de relever de la cité, et les jeux consacrés à Zeus d'être organisés par le *koinon*. Mais, et surtout dans l'hypothèse très plausible où un culte au dieu Basileus avait précédé l'engouement fédéral, la *polis* devait garder son mot à dire sur le culte, impliqué dans la procédure oraculaire où le *koinon* n'avait aucune responsabilité. La comparaison avec le *Ptoion* d'Acraiphia et la réorganisation contemporaine des *Ptoia* est d'autant plus utile que les inscriptions qui en font foi sont liées à un oracle de Trophonios relatif au *Ptoion* et au *Trophonion* : or les amphictyons y déclarent que l'administration du sanctuaire ressortit au prêtre et (au ?) prophète du *Ptoion*, à la cité d'Acraiphia et au *koinon* béotien « comme par le passé », ainsi qu'à l'agonothète des *Ptoia*[7]. Notre faible connaissance de l'administration et des cultes civiques lébadéens doit nous inviter à la prudence.

---

[4] Diodore, 15, 53, 4 ; *IG*, 7, 552 et 2532. Voir L.A. Turner, *Basileia*, p. 105–126 (article fondamental) ; A. Schachter, *Cults*, 3, p. 111–118. On est sûr des concours stéphanites (qui sont anachroniques en 371 av. J.-C. : voir P. Cabanes, *Concours*, p. 53–55 et n. 26, situation comparable pour la documentation des *Naia* de Dodone) à partir de la fin du IIIe siècle av. J.-C. (*IG*, 2^2, 3779 ; 7, 2487).

[5] *SEG*, 3, 367, l. 30. La date de l'inscription est discutée : voir L.A. Turner, *Basileia*, p. 116, n° 19 (*ca* 60–50 av. J.-C.) et P. Roesch, *Études béotiennes*, p. 294 (*ca* 140–120 av. J.-C.). On connaît des agonothètes en provenance de Thespies, Platées, Orchomène, Hyettos, Thèbes et Coronée : L.A. Turner, *Basileia*, p. 107 (qui précise la mention de ῥαβδοφόροι, et d'ἔγκριται eux aussi fédéraux, juges qui président à l'acceptation des candidats).

[6] *SEG*, 25, 90, l. 9–11, 19–21. Pour le contexte général des jeux sous l'empire : A.J.S. Spawforth, *Agonistic Festivals*, p. 193–197.

Les *Basileia* sont connus du IV^{e} au I^{er} siècle av. J.-C. : deux inscriptions du IV^{e}, huit du III^{e} et onze au minimum pour les II^{e} et I^{er} siècles[8]. Les vainqueurs sont aux IV^{e} et III^{e} très locaux, béotiens, avec trois exceptions grecques sur huit origines connues : un Athénien, un Tégéen et un Sicyonien. À l'époque hellénistique, les *Basileia* sont renommés hors de la Béotie et de la Grèce, et ce sont les athlètes locaux qui font désormais figure d'exception, au milieu des vainqueurs en provenance d'Italie, de Clazomènes, Rhodes, Potidée, Magnésie du Méandre, Épidamne, Nikaia de Bithynie, Tyr et Séleucie sur le Tigre. Lébadée compta même la victoire d'un attelage de choix, celui d'un Ptolémée Philopater, dont l'identification ne va pas de soi et dont la présence parmi les spectateurs n'est pas sûre[9].

De fréquence inconnue, peut-être pentetérique, les jeux comprenaient des épreuves gymniques, hippiques et artistiques, et étaient ponctués d'importants sacrifices, incluant de riches participations extérieures[10]. Cette affluence internationale est le fait des *agônes*, mais la cité et le sanctuaire qui les hébergeaient devaient être partie prenante dans cet élargissement : recevant en provenance de régions éloignées des sportifs et des artistes, ainsi que leurs proches, ils gagnaient évidemment en reconnaissance à l'échelle méditerranéenne et s'assuraient, dans l'assistance grecque sur les gradins, une clientèle potentielle.

---

[7] *IG*, 7, 4135–4137, part. 4135, l. 12–16. Sur tout ceci, voir K.J. Rigsby, *Asylia*, p. 59–66 ; P. Roesch, *Études béotiennes*, p. 225–243, part. 231–236 ; L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 369–376. Un agonothète des *Basileia* offre à Zeus Basileus *et* à la cité un don d'huile (*IG*, 7, 3091 ; 250–200 av. J.-C.). Par ailleurs, les traces de pambéotisme à Lébadée sont rares dans les textes littéraires. Outre [Plutarque] (*Histoires d'amour*, 1, 771e–772), on voit chez Pausanias (9, 40, 1–2), Saon d'Acraiphia mener une délégation *béotienne* à Delphes qui lui indique la localisation de l'oracle de Trophonios. Lébadée est en relation fréquente avec le *Ptoion*, au moins aux IV^{e}–III^{e} siècles av. J.-C. : *BCH*, 44, 1920, p. 249, n° 10 ; *IG*, 7, 2724 et 4149 ; P. Roesch, *Études béotiennes*, p. 237, n° 2.

[8] IV^{e} siècle av. J.-C. : *IG*, 7, 552 ; 2532. III^{e} siècle av. J.-C. : *IG*, 2^{2}, 3779 ; 4, 428 ; 5, 2, 142 ; 7, 2487 ; 3091 et 4247 ; *SEG*, 24, 362 ; 25, 90. Époque hellénistique : (quand la cité n'est pas précisée, on ne peut être sûr que ce fût Lébadée, car il existait d'autres *Basileia*) *BCH*, 25, 1901, n° 19–20 ; *IG*, 7, 1711 ; 3095 (Hermès) et 3102 (Lébadée non citée) ; peut-être 3079 (Lébadée non citée) ; 9, 2, 614a ; 12, 1, 78 (Lébadée non citée) ; *IMagnesia*, 116, 332a ; *AD*, 26, 1971, 34–35 (Lébadée non citée) ; *SEG*, 3, 367 ; 11, 338 ; 14, 478a (Lébadée non citée) ; *SGDI*, 2, 2961 (Lébadée non citée). Peut-être *Hesperia*, 15, 1946, p. 222, n° 51g ; *IG*, 2^{2}, 3158a (I^{er} siècle apr. J.-C.) ; *IDélos*, 2552 (II^{e} siècle apr. J.-C.) ; *RA*, 2, 1933, p. 135, n° 72. Aussi schol. *in* Pindare, *Olympiques*, 7, 154ac. Tableaux commodes chez L.A. Turner, *Basileia*, p. 115–123.

[9] *BCH*, 25, 1901, p. 365, n° 19. Voir L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 176–177 et *Nouveau choix*, n° 22, p. 122 : les Ptolémées IV, VII, IX, XII et XIII ont été proposés, donc au III^{e}, II^{e} ou I^{er} siècle av. J.-C. Voir aussi J. et L. Robert, *Bull.*, 1977, 218 : Ptolémée IX ou XIII.

Lébadée célébrait aussi les *Trophonia*, directement dans l'orbite du culte de Trophonios, mais ils sont encore moins connus que les *Basileia*, qu'ils ont peut-être remplacés à la chute du *koinon* en 171 av. J.-C. Nous en connaissons trop peu toutefois pour en préciser l'évolution chronologique et leur relation avec les jeux de Zeus Basileus. Trois inscriptions, dont l'une atteste que les jeux étaient stéphanites, sont connues pour la période de 150 à 120 av. J.-C. (peut-être un peu plus tard) ; au moins six autres viennent pour les IIe et IIIe siècles apr. J.-C.[11] Associés à la divinité oraculaire et son sanctuaire, ils devaient apporter à Trophonios une touche de lustre que le temps a malheureusement estompée.

2.1.2 *Asylie*

On ignore si le sanctuaire était officiellement ἄσυλος, mais on peut le penser, du moins à partir de la fin du IIIe siècle av. J.-C. L'inscription *IG*, 7, 4136, datée d'environ 230–220, transcrit une prescription de Trophonios découverte à l'oracle du *Ptoion* et rendue à un certain Calliclidas d'Oponte, une cité qui était peut-être alors membre du *koinon* : il fallait consacrer Lébadée à Trophonios et Zeus Basileus, et Acraiphia à Apollon Ptoios. L'oracle prévoyait une levée de fonds commune aux deux cités, une récompense pour l'épimélète qui mènerait à bien la construction du temple de Zeus Basileus, et enfin la nécessité de déclarer « sacré » l'*agôn*, sans doute au sens distributif, soit les *Ptoia* à Acraiphia, les *Basileia* (ou les *Trophonia*) à Lébadée. Callicidas me semble avoir été investi d'une mission soit par les cités d'Acraiphia et Lébadée, soit et plus vraisemblablement par le *koinon*. Juste au-dessus de ce texte est gravé un décret de l'amphictyonie delphique proclamant l'asylie du *Ptoion*, daté d'environ 230–220 av. J.-C. : on y déclare l'inviolabilité du temple, celle des participants aux jeux et de leurs accompagnateurs, puis on détaille la trêve sacrée, les recours juridiques devant les amphictyons et les détails de l'administration cités plus haut. Plusieurs inscriptions réglant les détails du bornage du *Ptoion* peuvent être jointes au dossier[12].

---

[10] L.A. Turner, *Basileia*, p. 108–109. Sacrifices : *Nouveau choix*, n° 22 ; *SEG*, 25, 90 (281–280 av. J.-C.). Les *Basileia* avaient lieu lors du mois de Panamos, soit en août–septembre, la même période que les jeux olympiques.

[11] Première période : *Hesperia*, 4, 1935, p. 81, n° 38 et *IDélos*, 1957 (toutes deux de *ca* 150–130 av. J.-C.). *IG*, 7, 47 (196–86 av. J.-C.). Seconde période : *SEG*, 36, 263 (?) (IIe siècle apr. J.-C.) ; 36, 258 (après 131–132 ou 240 apr. J.-C.) ; *FD*, 3, 1, 550 (début IIIe apr. J.-C.) ; *IG*, 2^2, 3169–3170 (253–257 apr. J.-C.) ; 7, 49 (ca 250 apr. J.-C.) ; *FD*, 3, 1, 555 (ca 250 apr. J.-C.). *Hesperia*, 15, 1946, p. 222, n° 51g présente une restitution plausible mais invérifiable au Ier siècle av. J.-C. ([. . . Τροφώνι]α). Aussi Pollux, 1, 37 ; schol. *in* Pindare, *Olympiques*, 7, 154ac. Trois inscriptions parlent de jeux à Lébadée, mais sans préciser la désignation : *IG*, 7, 3079 (tardo-hellénistique) ; 3102 (hellénistique ?) ; *SEG*, 3, 368 (IIe siècle av. J.-C.). Alternance des jeux : A. Schachter, *Cults*, 3, p. 85–86. Aussi L.A. Turner, *Basileia*, p. 110–112.

Aucun décret de cet ordre n'a encore été découvert à Lébadée, mais l'association des deux sanctuaires dans la prescription oraculaire de Trophonios laisse entendre que le sanctuaire lébadéen aurait pu être traité de même par l'amphictyonie. L'asylie du sanctuaire, et peut-être de la cité, me semble aller de soi à cette époque où l'on relance, voire où l'on entreprend les travaux du temple de Zeus Basileus, parmi les plus grands temples jamais projetés en Béotie[13]. Quant aux jeux, ils ont reçu la consécration stéphanite, au minimum à la fin du III^e^ siècle av. J.-C. pour les *Basileia* et au milieu du II^e^ siècle av. J.-C. pour les *Trophonia*. Sans avoir l'intention de rouvrir le débat sur l'exemption de taxes consentie par Sylla à l'*Amphiareion* d'Oropos, exemption que certains prêtent au *Trophonion* également[14], je me contente d'endosser cette idée, ajoutant que cette mesure aurait contribué à l'excellente réputation de Sylla en Béotie en dépit d'écarts qui avaient conduit au sac de Lébadée : le nombre important d'oracles trophoniaques en sa faveur cités par les Béotiens eux-mêmes, selon Plutarque, concorde avec la propagande du futur dictateur qui, dans ses mémoires, allait noter deux oracles lui annonçant le succès[15].

---

[12] *IG*, 7, 4135. Bornes (III^e siècle av. J.-C. au maximum) : *IG*, 7, 4153–4154. Sur les circonstances politiques et leurs éventuelles implications : K.J. RIGSBY, *Asylia*, p. 60–62 (notamment le retour offensif d'Antigone Doson). Les *Ptoia* sont devenus pambéotiens : P. ROESCH, *Études béotiennes*, p. 229–238 (décrets des cités béotiennes relatifs à la révision des *Ptoia*). Nous n'avons pas assez d'éléments pour nous prononcer sur l'antériorité ou la postériorité de l'oracle gravé par rapport au décret amphictyonique.

[13] A. SCHACHTER, *A Consultation of Trophonios*, p. 261. Voir cependant K.J. RIGSBY, *Asylia*, p. 82, n. 82 (renvoyant au n° 229, un décret béotien très mutilé [*IG*, 7, 1720 = R. ÉTIENNE et D. KNOEPFLER, *Hyettos*, p. 241–242 et P. ROESCH, *Études béotiennes*, p. 6]). L'auteur cite aussi *IG*, 7, 3105, auquel j'ajoute 7, 3104, qui appellent Lébadée ἱερά, mais leur date, le III^e siècle apr. J.-C., ne permet aucune conclusion, et encore moins LACTANCE PLACIDE *in* Stace, *Thébaïde*, 7, 345 (cité consacrée à Apollon) : dans notre contexte, Lébadée vient d'être consacrée à Trophonios et à Zeus, et l'influence apollinienne est faible encore au temps de Pausanias, qui dit lui-même la cité consacrée à Trophonios (1, 34, 2).

P. Roesch enfin datait une borne fédérale délimitant le *Trophonion* du *Laphystion*, parfois dite du IV^e^ siècle, du milieu du III^e^ siècle av. J.-C. : serait-ce aller trop loin que de l'abaisser d'une ou deux dizaines d'années et d'en faire la concrétisation d'un bornage consécutif à une éventuelle déclaration d'asylie des amphictyons vers 230 av. J.-C.[16] ?

2.2 Les rites de consultation

2.2.1 *Un survol d'ensemble*

Rares sont les sources qui citent Trophonios à la période archaïque, et même au début du V^e^ siècle : quelques vers dans l'*Hymne homérique à Apollon*, et quelques fragments issus de la *Télégonie* d'Eugammon, de Pindare ou d'Hésiode[17]. Ces *fragmenta disiecta* suffisent néanmoins, par leur caractère très allusif, à considérer le héros de Lébadée comme une figure que la Grèce connaissait sans qu'il faille en donner beaucoup de précisions. Le premier à nous en dire plus est Hérodote, qui raconte les tests oraculaires de Crésus et de Mys, le premier désireux de s'assurer de la véridicité des sanctuaires, le second de savoir comment agir dans la guerre contre les Grecs : Trophonios est cité dans les deux listes, ce qui démontre le poids de l'oracle béotien dans les mentalités du V^e^ siècle, même si Hérodote et ses sources d'inspiration ne le classaient pas au rang de celui de Delphes (et d'Amphiaraos) pour sa clairvoyance[18].

---

[14] Résumé chez K.J. RIGSBY, *Asylia*, p. 82–83 (Oropos : p. 77–81) ; A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 78 (« appealing idea »).

[15] PLUTARQUE, *Sylla*, 17, 1–4. Cela ne signifie pas, au demeurant, que cette exemption de taxes, si elle eut lieu, fut une nouveauté. Il n'est pas simple de savoir qui a pillé Lébadée, les soldats de Mithridate ou ceux de Sylla. Sur ce dernier en Grèce, voir K.W. ARAFAT, *Pausanias' Greece*, p. 97–105.

[16] *SEG*, 23, 297. Voir P. ROESCH, *Thespies*, p. 61–63.

[17] Toutes les sources seront citées en détail dans les prochains chapitres. Je ne reprendrai pas ici l'histoire de l'oracle que j'ai dressée dans mon article *Trophonios à Lébadée*, lequel sera passablement approfondi dans les chapitres postérieurs.

Cette importance est largement confirmée par le théâtre athénien. Le rituel de Trophonios n'était pas en soi si exotique. Mais pour le pèlerin qui s'y rendait à pied, Lébadée était la dernière étape avant le sanctuaire delphique et les Athéniens devaient en être bien informés dès l'époque archaïque. Une telle succession de préparatifs rituels ne pouvait que s'attirer les foudres comiques : c'est dans ses rites chthoniens que la consultation d'Asclépios dans le *Ploutos* d'Aristophane amuse le public athénien[19]. Et quand ces rites étaient ceux d'une divinité béotienne, la tentation devait devenir irrésistible. Dans les *Nuées* d'Aristophane, sûrement datées de 423 av. J.-C., une seule allusion à Trophonios suffit pour évoquer tout un contexte de consultation et de révélation : vingt-cinq vers pour croquer tant le rituel mystérique[20] des *Nuées* que le rituel de Trophonios, sans parler d'une kyrielle d'allusions détectables. Dans l'*Ion* d'Euripide, aux alentours de 418 av. J.-C. (?), dix vers éclatés plantent le décor lébadéen en grand respect des réalités religieuses. Une comédie de Cratinos, vraisemblablement antérieure aux *Nuées*, avait Trophonios pour titre et sujet[21]. Si aujourd'hui, à travers quelques bribes pitoyables, la pièce ne fait guère impression, jadis elle avait donné aux Athéniens le détail des drôleries lébadéennes[22]. Trois autres poètes comiques s'attelèrent ensuite à faire rire de Trophonios, du début à la fin du IVᵉ siècle av. J.-C., voire les premières années du IIIᵉ : Céphisodore, Alexis et Ménandre en personne[23]. Trophonios a donc suscité quatre comédies connues, alors qu'Amphiaraos le guérisseur, dont le sanctuaire avait été fondé à Oropos par les Athéniens durant la guerre du Péloponnèse, n'a à ma connaissance joui que d'une comédie perdue d'Aristophane[24].

---

[18] Hérodote, 1, 46–48 ; 8, 133–134. Il n'y a guère moyen de s'assurer des dires d'Hérodote. Les deux histoires sont cependant construites en miroir, et il ne m'étonnerait pas qu'il s'agisse de traditions locales plus ou moins remaniées par l'écrivain.

[19] De même prend-on plaisir à ironiser des mystères, comme le montrent les *Grenouilles* et les *Nuées* d'Aristophane.

[20] On me permettra ce néologisme très pratique : nous reviendrons abondamment sur Trophonios et les mystères.

[21] Voir l'analyse de R. Quaglia, *Trophonios*, p. 459–460.

[22] *Pace* S. Byl, *Les* Nuées *d'Aristophane*, p. 20 et 26 : l'auteur tente également de nier l'importance du rôle de Trophonios dans les *Nuées*, invoquant que les Athéniens auraient trouvé douteux la parodie d'une divinité chère aux Béotiens, lesquels leur avaient damé le pion à Delion l'année précédente : mais pourquoi dans ce cas citer textuellement Trophonios, alors que d'autres exemples de catabases athéniennes étaient à sa disposition (Thésée, Héraclès, Dionysos [*cfr Grenouilles*]. . .), et surtout comment expliquer, si l'on accepte ce type d'argument, la présence de Lampitô dans la *Lysistrata* de 411, dans le difficile contexte de la fin de la guerre du Péloponnèse ? A. Schachter (*Cults*, 3, p. 111 et n. 2) cite les raisons militaires qui auraient amené les Athéniens à résider en Béotie vers 447 avant J.-C. et donc à faire connaître le sanctuaire trophoniaque. Je préciserais : « mieux » connaître le sanctuaire car, parmi les Athéniens sur la route de Delphes dès l'archaïsme, certains avaient eu tout loisir de s'en informer.

Les trois fragments d'Alexis ne permettent pas de se faire une idée de l'intrigue de la pièce, et en conséquence il est difficile de les utiliser à bon escient. Le poète se situant à la charnière des moyenne et nouvelle comédies, on peut y voir la mise en place d'une histoire d'amour, ou encore une critique acerbe du sanctuaire et de ses rites, et pourquoi pas les deux à la fois[25]. Mis tous ensemble d'ailleurs, les fragments de la comédie attique concernant Trophonios semblaient viser singulièrement les rituels préparatoires, de quoi étayer par anticipation la description de Pausanias[26]. Céphisodore avait visiblement mis en scène un inverti, accompagné de son esclave Xanthias auquel il tentait d'imposer ses envies sexuelles (fr. 3–4). Le soin qu'il accorde à son corps délicat est en parfait contraste avec la virilité requise pour braver le voyage aux enfers, et annonce le côté efféminé du Dionysos des *Grenouilles* d'Aristophane en visite chez Hadès.

La comédie attique ne fut pas seule toutefois à porter intérêt au sanctuaire de Lébadée. La philosophie la plus élevée prêta attention à ses rites, et surtout à la façon dont Trophonios dispensait la vérité oraculaire. Dicéarque, péripatéticien, rédigea un Εἰς Τροφωνίου κατάβασις au milieu du IVᵉ siècle av. J.-C., dont nous analyserons les rares fragments plus en détail.

---

[23] Cratinos (fr. 233–245, *PCG*), Alexis (fr. 238–240, *PCG*), Céphisodore (fr. 3–6, *PCG*) et Ménandre (fr. 351–354, *PCG*). L'envoi de taxiarques athéniens aux *Basileia* de Lébadée date de 281–280 av. J.-C., soit peu après la mort de Ménandre (*SEG*, 25, 90).

[24] Fr. 17–40, *PCG*. On connaît un drame satyrique de Sophocle (fr. 113–121, Radt) et deux tragédies, par Carcinos ([II], 70, fr. 1c, *TGF*², Snell) et Cléophon (77, fr. unique, *TGF*²), mais qui se référaient plus probablement au héros des *Sept contre Thèbes* qu'à son sanctuaire oraculaire.

[25] Commentaire de W.G. Arnott, *Alexis*, p. 669–676.

[26] R. Quaglia, *Trophonios*, p. 455–466. En général, j'accepte les déductions de l'auteur. Pour le fr. 243, il est peut-être exagéré de rapprocher ἐπέθηκεν ἐπιστολήν, "il a donné un ordre", de Trophonios rendant son oracle. Les fr. 233 et 236 semblent appartenir à une scène (au début de la pièce) où quelqu'un (mais pas nécessairement un prêtre) énonçait au visiteur les interdits de la purification préliminaire. Peut-être aussi était-ce un « serment » à prêter.

Alors vient un vide presque complet, entre le III^e^ av. J.-C. et le I^er^ siècle apr. J.-C., qui tranche avec l'abondance sans pareille de la seconde sophistique : Celse, Lucien, Maxime de Tyr, Pausanias, Plutarque, Philostrate et même Polyen rivalisent aux yeux de l'historien en détails parfois surprenants, qui la plupart du temps s'intègrent à la trame connue du rituel. Je ne suis pas persuadé que cette recrudescence des témoignages sur le *Trophonion* traduise un renouveau du culte et de l'oracle. D'abord la littérature hellénistique est, tous azimuts, celle qui a le plus souffert du temps, et son silence à propos de Trophonios n'est pas significatif. Ensuite, le hasard a voulu que nous conservions en grande partie Plutarque, Maxime et Lucien, quand nous avons perdu Ménippe, dont Lucien s'est tant inspiré, entre autres pour Lébadée : le tableau serait très différent si la fortune avait inversé ses choix. Et par un autre jeu du hasard, nous avons conservé, en provenance de ce courant de pensée démonologique qui saisit la Grèce romaine à cette époque, quatre traités sur le démon de Socrate qui fut à l'évidence un des problèmes majeurs du médioplatonisme : le *Démon de Socrate* de Plutarque, les deux dissertations de Maxime de Tyr sur le même *Démon de Socrate* et le *De deo Socratis* d'Apulée de Madaure[27]. Or en trois d'entre eux, l'oracle de Trophonios est entré dans le jeu des comparaisons, ce qui explique le caractère souvent approximatif de témoignages qui ne visaient nullement à un compte rendu de la consultation. Ces comparaisons n'étaient pas une nouveauté, mais puisque c'est la première fois qu'elles nous sont conservées, nous avons sans doute tendance à y accorder trop d'importance. Plutarque avait écrit un Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως, catalogué n° 181 par Lamprias et malheureusement perdu corps et bien : on devait y trouver la somme de toutes les supputations philosophiques à propos de l'oracle et de son mode de révélation.

---

[27] Sur Maxime de Tyr, voir G. SOURY, *Aperçus*, *passim* ; M.B. TRAPP, *Maximus of Tyre*, p. XI–LV ; p. 67–68 ; sur Apulée, voir la synthèse récente de F. REGEN, *Il* de deo Socratis, *passim* (qui insiste sur la ressemblance directe avec le *Banquet* de Platon). Ajouter : C. MORESCHINI, *Divinazione*, p. 269–280 ; J. PUIGGALI, *Études de démonologie I*, p. 57–69. Nous reviendrons sur Plutarque (dont les *Du visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, et *Des délais de la justice divine* sont à considérer en même temps que le *De genio*). Sur Celse : voir J. PUIGGALI, *Démonologie*, p. 17–40. Sur Philostrate, un peu plus tardif, voir J.-J. FLINTERMAN, *Power* et J. PUIGGALI, *Démonologie de Philostrate*, p. 116–130.

Une fois 250 apr. J.-C., Trophonios sombre peu à peu dans l'oubli, même s'il est cité souvent dans les Pères de l'Église, les scholies et les lexiques byzantins. Les dernières traces du culte, où l'oracle cependant n'est pas cité, sont épigraphiques et contemporaines de Philostrate. Celui-ci présente un sanctuaire encore respecté, mais il est difficile de mesurer la valeur réelle de son témoignage eu égard à ses vues apologétiques. Peut-être la construction sommitale et identifiée avec la reconstruction bâclée de l'oracle à la fin du III^{e} apr. J.-C. après les raids hérules est-elle, si l'hypothèse est exacte, une des dernières attestations du *manteion*. En l'absence de fouilles, il me semble hasardeux de lier la fin du sanctuaire à une éventuelle destruction chrétienne[28].

2.2.2 *Le détail des rites*

Plutôt que d'énoncer comme une litanie les différents témoignages, nous les insérerons dans un tableau récapitulatif qui retracera en même temps l'« évolution du culte ». Dans cette énonciation des rites sont indiqués, en grisés foncés, Pausanias et tous les autres témoignages qui l'anticipent avec une presque totale certitude. En grisés clairs, les sources qui l'anticipent mais sans qu'on puisse s'assurer totalement des rapprochements. En général, tous les grisés attestent une parenté rituelle ou cultuelle entre la description de Pausanias et les époques antérieures, sans que certaines évolutions soient à écarter. Disons d'emblée que les rites sont demeurés assez stables tout au long de l'histoire du sanctuaire : les quelques indications rituelles que donne Euripide dans l'*Ion*, soit une consultation dans des « chambres secrètes » et qui nécessitait plusieurs jours sur place, s'accordent fondamentalement avec la description de Pausanias, comme celle de Dicéarque (fr. 18) qui parle d'énormément d'apprêts avant la descente, et ainsi de suite. D'autres tableaux en annexe complètent l'image générale : le site, le vocabulaire de la catabase, la désignation de Trophonios, le personnel de l'oracle et une liste des consultants (annexes 3 à 7).

---

[28] *AD*, 3, 1917, p. 421–422, n. 2, § 5 (= P. Roesch, *Études béotiennes*, p. 182, n° 29) : prêtre de Zeus Trophonios, *post* 213 apr. J.-C. ; *IG*, 7, 3426 (même date) : « grande prêtresse de la Concorde des Hellènes auprès de Trophonios ». Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19. Sur le rôle des chrétiens à Delphes, voir P. Amandry, *La ruine du temple d'Apollon*, p. 26–47.

Rituel de Consultation	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	Pausanias	IIIe pC	IVe pC	Post
Ἱερουργία								9,40,2			
« Toutes les choses à accomplir » = rituel complexe		Dicéarque, fr. 18	▨	▨	▨	Plutarque, *De genio Socratis*, 21	▨	9,40,2			
Mystères	Aristophane, *Nuées, passim*[1]	▨	▨	▨	▨	▨	▨	▨			
Μύειν, μύησις									Tertullien, *Apologétique*, 21,29		[2]
Ὄργια (συνοργιάζειν)						Philon, *Ambassade à Gaius*, 78	▨	▨			
						Plutarque, *Visage . . . dans la lune*, 30	▨	▨			
Τελεταί							Celse *apud* Origène, *Contre Celse*, 3,34	▨	Origène, *Contre Celse*, 3,34[3]		[4]

---

[1] La démonstration sera accomplie tout au long du livre. Tableau comparatif du rituel des *Nuées* et du rituel de Trophonios selon Pausanias : annexe 2. Voir *infra*, p. 131–138. Mystères : p. 121–125 ; 183–216.

[2] Schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508c, Holwerda ; *Ploutos*, 842.

[3] Origène ajoute : “pratiques de charlatan”.

[4] Cosmas *in* Grégoire de Nazianze, *Carmina*, 64, 284 ; Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *Contre Julien*, *hist.* 1 ; *In sancta lumina*, *hist.* 11.

Table (*cont.*)

Rituel de Consultation	V^{e} aC	IV^{e} aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	Pausanias	III^{e} pC	IV^{e} pC	Post
RITUEL											
Offrir « dix gâteaux de dix drachmes d'argent », ou plus		*IG*, 7, 3055[5]	▨	▨	▨	▨	▨	▨			
PURIFICATION											
Nature											
Δίαιτα, διαιτᾶν	Aristophane, *Nuées*, 175–199[6]	▨	▨	▨	▨	▨	▨	9,39,5			

---

[5] Nous ignorons quand, dans la procédure, il fallait verser cette contribution en argent que Pausanias ne signale pas (ce qui ne signifie pas pour autant qu'elle ait disparu de son époque : le sanctuaire apparaît riche et il devait tirer ses revenus de quelque chose). Il est vraisemblable qu'un néocore ait réclamé l'offrande avant le début des préparatifs. Nous verrons que, malheureusement, il est impossible de spéculer sur l'utilisation des gâteaux dans le rituel lébadéen, où ils intervenaient à plusieurs reprises, comme dans les cultes d'Asclépios.

[6] Aussi 414–419 ; 420–422 ; 439–442: allusions à la vie austère du pensoir (voir *infra*, p. 147–154).

Table (*cont.*)

Ἁγνεύειν[7]	Céphisodore, fr. 3–4										
	Cratinos, fr. 236 & 242	Ménandre, fr. 351									
Καθαίρειν		Ménandre, fr. 354[8]						9,39,5			
Νενομισμέναι, τὰ νομιζόμενα[9]						Plutarque, *De genio Socratis*, 21		9,39,12			
Jours purs et impurs à la consultation									Philostrate, *VAT*, 8,19		
Durée											
Τεταγμένων ἡμέρων						Plutarque, *Disparition des oracles*, 38[11]		9,39,5–7			
Ὡρισμέναι ἡμέραι											[10]

---

[7] Ἁγνεύειν (qui renvoie au **καθαίρειν** de Pausanias) n'est employé que par les sources tardives (Apostolios, 17, 30 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508ab, Holwerda ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια). Mais toute la préparation rituelle a bien pour but la purification avant le contact divin (voir *infra*, p. 206 ; 273 et *passim*). C'est pourquoi on classe ici aussi les fragments de la comédie attique qui ironisaient sur les rituels préparatoires et qui, par leurs allusions érotiques, sont en opposition avec la purification en question : voir *infra*, p. 147–154. Cratinos signale une abstinence de certaines nourritures, en fait trois poissons chthoniens (voir *infra*, p. 204–205).

[8] La flagellation dont il est ici question semble avoir un double aspect, sexuel et purificatoire.

[9] Entre autres comparaisons, citons le miracle n° 5 d'Épidaure (un enfant muet accomplit les sacrifices préparatoires et se conforme aux **νομιζόμενα** [L. LiDonnici, *Epidaurian Miracle Inscriptions*, A5]).

[10] Apostolios, 17, 30 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508ab, Holwerda ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια.

[11] Les conversations que le frère de Plutarque avait eues avec des consultants « avaient été morcelées » par les sacrifices et les

Table (*cont.*)

RITUEL DE CONSULTATION	V^{e} aC	IV^{e} aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	PAUSANIAS	III^{e} pC	IV^{e} pC	POST
Χρόνιος (longue durée)	Euripide, *Ion*, 403	▨	▨	▨	▨	▨	▨	▨			
Lieu											
Ἱερὸν οἴκημα d'Agathos Daimôn et Agathé Tyché								9,39,5			
Rites											
Absence de bains chauds								9,39,5			
Abstinence sexuelle		Ménandre, fr. 351[12]	▨	▨	▨	▨	▨	9,39,5 (?)			
Bains dans l'Hercyna		[13]						9,39,5			

---

obligations de l'oracle (PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 38, 431cd). On en déduira qu'aux alentours de 100 après J.-C. la procédure astreignait les consultants à de nombreuses exigences.

[12] Voir *infra*, p. 148–149.

[13] Le fragment 239 d'ALEXIS met en scène un meneur qui demande à une troupe de Béotiens de se dévêtir, mais le contexte est trop incertain.

Table (*cont.*)

Couronnes	Aristophane, *Nuées*, 255–257 (?)	Dicéarque, fr. 18 (?)					Polyen, *Stratiôtiques*, 2,3,8 (*Excerpta*, 14,6)[14]				
Usage de parfums	Céphisodore, fr. 3	Dicéarque, fr. 18[15]									
Usage de parfums à brûler		Dicéarque, fr. 18									
Danses rythmées	Cratinos, fr. 234[16]										
Jeu d'*auloi*	Cratinos, fr. 242 (& 234)										
Sacrifices et repas											
Sacrifices à Trophonios et	Cratinos, fr. 240[17]						Charax, 103F5	9,39,5			

---

[14] Polyen parle de messagers sortant de l'oracle, avec une couronne entre autres signes distinctifs. J'ose mettre le passage en relation avec le fragment de Dicéarque, qui parle de couronnes avant la consultation, même s'il est vraisemblable que la couronne ait dû être tantôt portée, tantôt retirée comme dans le culte d'Asclépios à Pergame : *LSAM*, 14, l. 9 (restituée) ; *IvP*, 8, 3, 161, ll. 2–3 & 14–15.

[15] L'inverti qui se parfume chez Céphisodore est bien, au regard du fragment sérieux de Dicéarque parlant de parfums, une figure qui tourne le rituel en dérision.

[16] Cratinos: danse érotique et flûtes. A. Schachter (*Cults*, 3, p. 82, n. 4) souligne qu'on n'a pas assez d'indices pour relier cette danse au rituel du consultant. Toutefois la citation des flûtes implique la danse, érotique de surcroît, non sans rapport avec les danses d'Éleusis (voir *infra*, p. 151–152 ; 209).

[17] Le fragment dit simplement? κριθῶν ὄχλος· ἐν Τροφωνίῳ· παρέθηκε δὲ παίζων τὸ ἀργύριον. Le poète dit que le consultant dépense beaucoup, mais les orges font avant tout penser aux sacrifices sanglants que Pausanias énumère.

Table (*cont.*)

Rituel de Consultation	V^e^ aC	IV^e^ aC	III^e^ aC	II^e^ aC	I^er^ aC	I^er^ pC	II^e^ pC	Pausanias	III^e^ pC	IV^e^ pC	Post
ses enfants, Apollon, Cronos, Zeus Basileus, Héra Hénioché, Déméter Europe	░	░	░	░	░	░	▓	▓			
Présence d'un devin (hiéroscopie)								▓ 9,39,6			
Repas abondants (et chers)[18]	▓ Cratinos, fr. 233 & 240	▓ Alexis, fr. 238	▓	▓	▓	▓	▓	▓			
		▓ Dicéarque, fr. 18	▓	▓	▓	▓	▓	▓			
		▓ Ménandre, fr. 351 & 353	▓	▓	▓	▓	▓	▓			
Riche alimentation carnée	░ Cratinos, fr. 240	░	░	░	░	░	░	▓ 9,39,5			

---

[18] S'il est question d'un parasite chez Alexis, il devait être question aussi de nourriture en abondance. Dicéarque parle des frais occasionnés par la seconde table, et Ménandre fait parler un cuistot qui mitonne des petits plats (aux consultants). Selon Cratinos, Trophonios ne donne pas de sommeil au consultant qui vient sans apporter sa part de nourriture.

Table (*cont.*)

Interdits alimentaires : τρίγλη, μελάνουρος, τρυγών	Cratinos, fr. 236									
CATABASE										
Vocabulaire: annexe 4	Hérodote, 8,133									
Aux enfers explicitement	[19]						Lucien, *Ménippe*, 22		Ampelius, 8,3	
Pendant la nuit	Cratinos, fr. 245 (?)					Plutarque, *De genio Socratis*, 21		9,39,6–7	Philostrate, *VAT*, 8,19	
Sacrifice d'un bélier sur le bothros d'Agamède (avec hiéroscopie)								9,39,6		
Confiance										
Εὔελπις (et avoir confiance)	Aristophane, *Nuées*, 437 ; 512–513						Lucien, *Dialogues des morts*, 10	9,39,6		Grégoire de Nazianze, *in AP*, 8,29[20]

---

[19] Chez Céphisodore (fr. 3–4), le serviteur de l'inverti porte le nom de Xanthias, comme le serviteur du Dionysos des *Grenouilles*. La proximité est troublante.

[20] Jeu de mot entre ἄπιστος et le concept de πιστεύειν dans les mystères (voir *infra*, p. 206–208).

Table (*cont.*)

Rituel de Consultation	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	Pausanias	IIIe pC	IVe pC	Post
Θαρρεῖν							Lucien, *Ménippe*, 22				
Rituel des deux *Hermai*, près de l'Hercyna								9,39,7			
Friction d'huile								9,39,7			
Bain final dans l'Hercyna								9,39,7			
« Tout ce qui doit être accompli »								9,39,7			
Rituel des prêtres	Aristophane, *Nuées*, 180–183 ; 218–234[21]							9,39,7–8 39,13			
Boire l'eau de Léthé et Mnémosyne	Aristophane, *Nuées*, 482–488					Pline, 31,15		9,39,8			[22]

---

[21] Socrate agit comme un prêtre et un mystagogue, exactement comme les *Hermai* et les prêtres de Trophonios (voir *infra*, p. 154–157 ; 208–209).

[22] Encore Isidore de Séville, *Étymologies*, 13, 13, 2.

Table (*cont.*)

Prier devant la statue secrète de Trophonios faite par Dédale						[23]		9,39,8			
Se dévêtir	Aristophane, *Nuées*, 497–500 (?)[24]										
Revêtir un χιτών, ou un ὀθόνη ποδήρης							Maxime de Tyr, 12,2	9,39,8	*Dissertations*,		[25]
de lin							Lucien, *Dialogues des morts*, 10	9,39,8			
							Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2				
ceint par des ténies							Polyen, *Stratiôtiques*, 2,3,8	9,39,8			

---

[23] Plutarque (*Proverbes*, 1, 51), relatant la disparition sous terre de Trophonios poursuivi par Augias et Dédale, mentionne que la terre s'entrouvrit sur la prière du héros fugitif. Or la prière du consultant que signale Pausanias a le même but : demander l'ouverture du sol pour recevoir son oracle (encore *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται = Apostolios, 6, 82).

[24] Strepsiade a perdu dans l'antre de Socrate son manteau et ses chaussures, comme lui fait remarquer Phidippide (Aristophane, *Nuées*, 856–859). Voir *infra*, p. 237–241.

[25] Habit consacré, ou approprié à une rencontre divine : Apostolios, 17, 30 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508ab, Holwerda ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια.

Table (*cont.*)

Rituel de Consultation	V^{e} aC	IV^{e} aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	Pausanias	III^{e} pC	IV^{e} pC	Post
blanc									Philostrate, *VAT*, 8,19		
manteau pourpre							Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2[26]				
τρίβων									Philostrate, *VAT*, 8,19[27]		
Chaussures du pays	Aristophane, *Nuées*, 856–859[28]										
κρηπίδες								9,39,8			
σανδάλια χρυσᾶ = περιβαρίδες	Céphisodore, fr. 4										

---

[26] La couleur pourpre est connue pour les ténies dans les cultes à mystère : voir *infra*, p. 238–239. Nous ne savons comment interpréter cette donnée, unique à Maxime.

[27] Il ne s'agit peut-être pas d'une caractéristique de l'oracle, le τρίβων étant l'attribut des philosophes et sages, avant d'être celui des ermites. En ce cas, le scholiaste *in Plutum* (842) aurait puisé son inspiration chez Maxime de Tyr, et de lui-même renvoyé à Éleusis, sans doute en accord avec les rumeurs mystériques qui couraient sur Trophonios (voir *infra*, p. 238, n. 56).

Table (*cont.*)

Entrée dans "l'adyton"	Aristophane, *Nuées*, 505–509							9,39,10-11			
Descente sur une échelle étroite et légère								9,39,10			
Dans une obscurité presque totale						Plutarque, *De genio Socratis*, 22					
S'étendre sur le dos au fond du puits (ou s'y asseoir)							Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2	9,39,10–11	Philostrate, *VAT*, 8,19		[29]
Tenir en main deux gâteaux de miel	Aristophane, *Nuées*, 505–509										
μελιτοῦττα = μᾶζα (μεμαγμένα μέλιτι)	Aristophane, *Nuées*, 505–509						Lucien, *Dialogues des morts*, 10	9,39,11	Philostrate, *VAT*, 8,19		
							Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2				

---

[28] Strepsiade perd ses embades dans l'antre de Socrate : peut-être est-ce la première attestation du rituel aux chaussures lébadéen. Voir *infra*, p. 237–241. Socrate lui-même passait pour va-nu-pied de son vivant.

[29] Apostolios, 17, 30 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508bc, Holwerda ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια.

Table (*cont.*)

RITUEL DE CONSULTATION	V^e aC	IV^e aC	III^e aC	II^e aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^e pC	PAUSANIAS	III^e pC	IV^e pC	POST
							Pollux, 6,76	▨			[30]
μειλίγματα ἑρπετῶν							Pollux, 6,76	▨	Philostrate, *VAT*, 8,19		[31]
Rôle joué par les serpents	Cratinos, fr. 241[32]	▨	▨	▨	▨	▨	▨	▨			
Insérer les pieds dans l'ouverture								9,39,11			[33]

---

[30] Μελιτοῦττα est le terme le plus ancien. Les sources d'époque romaine le font équivaloir à μᾶζα (μεμαγμένα μέλιτι), et à leur suite les témoignages byzantins : APOSTOLIOS, 17, 30 ; HESYCHIOS, *s.v.* Μάγιδες ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 507b, KOSTER ; 508b, HOLWERDA = *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια ; *Suda*, *s.v.* Μελιτοῦττα; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a. Μελιτοῦττα = πόπανον (gâteau que l'on sait offert à Asclépios : par ex. ARISTOPHANE, *Ploutos*, 660–661) : schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 507ab, KOSTER. Πλακόεις (μέλιτι δεδευομένος) : schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a & cd, HOLWERDA ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a. D'autres appellations sont intéressantes, notamment βοῦς (*Etymologicum Genuinum*, *Gudianum* & *Magnum*, *s.v.*) : voir *infra*, p. 178. Μάγιδες, μαγίρες, μαγίς : *Etymologicum Gudianum* & *Magnum* (*s.v.*) qui donnent le synonyme de « petit pain » ; HESYCHIOS, *s.v.* Μάγιδες.

[31] Ce rôle des serpents a été magnifié par les sources tardives, sans qu'on puisse être sûr de rien. Lancer les gâteaux aux serpents : APOSTOLIOS, 17, 30 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 507bc, KOSTER ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια. Éloigner les serpents ou les amadouer et les rendre inoffensifs : schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508ad, HOLWERDA ; 508b, KOSTER ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια.

[32] Surtout en comparaison avec ARISTOPHANE, *Ploutos*, 688-693. Dans ce fragment, les serpents sont dits παρειαί, et on en déduira qu'il s'agissait, comme dans les cultes asclépieiens, de couleuvres, sans doute de type *elaphe quatuorlineta* : L. BODSON, *Les Grecs et leurs serpents*, p. 76–77.

[33] APOSTOLIOS, 17, 30 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, HOLWERDA (nudité requise : sans doute une interprétation incorrecte).

Table (*cont.*)

S'efforcer de faire pénétrer les genoux (εἰσδύεσθαι)							Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2	9,39,11			
Ramper (εἰσερπύζειν)							Lucien, *Dialogues des morts*, 10				
							Lucien, *Ménippe*, 22				
Peur	Aristophane, *Nuées*, 505–509					Plutarque, *De genio Socratis*, 22		9,39,13			
Prier, entre le rêve et l'état de veille						Plutarque, *De genio Socratis*, 22					
Le reste du corps est emporté								9,39,11	Philostrate, *VAT*, 8,19		[34]
Comme par un puissant tourbillon								9,39,11			
Par des souffles (πνεύματα)			Poseidonios, fr. 342							[35]	

---

[34] Apostolios, 17, 30 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508b, Holwerda.

[35] Schol. *in* Aristide, *Panathénaïque*, 107, 20 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508c, Holwerda.

Table (*cont.*)

Rituel de Consultation	V^{e} aC	IV^{e} aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	Pausanias	III^{e} pC	IV^{e} pC	Post
Sensation de choc à la tête et de l'âme qui s'échappe						Plutarque, *De genio Socratis*, 22					
RÉVÉLATION	Aristophane, *Nuées*, [510–626][36]										
Communication personnelle, directe		*IG*, 7, 3055				Plutarque, *Sylla*, 17,1	Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2	9,39,11	Philostrate, *VAT*, 8,19		
						Strabon, 9,2,38					
Sommeil/rêve	Cratinos, fr. 233	Dicéarque, fr. 13–15							Tertullien, *De l'âme*, 46,11		
		Héraclide du Pont, fr. 155									

---

[36] Révélation sous-entendue mais bien présente, avant l'anabase vers la lumière (632–634).

Table (*cont.*)

Par la vision et/ou l'audition						Plutarque, *De genio Socratis*, 21	Aristide, *Sarapis*, 45,7[37]	9,39,11 & 14			
						Plutarque, *Sylla*, 17,1	Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2		Ampelius, 8,3		
Par la vision et la connaissance								9,39,13			
Par l'échappée de l'âme	Cratinos, fr. 238[38]	Dicéarque, fr. 13–15[39]				Plutarque, *De genio Socratis*, 22–23					
Par l'union à la "divinité"	Aristophane, *Nuées*, 250–253[40]						Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2				
Entendre des mugissements											[41]

---

[37] Aristide fait une nette distinction entre les rêves de Sarapis et les oracles de Trophonios ; sur ce point, voir *infra*, p. 186.

[38] Cratinos cite un « chaman grec », ce qui implique vraisemblablement un « voyage d'âme » : voir *infra*, p. 111 ; 115 ; 177–178. Céphisodore (fr. 4) fait peut-être référence à de brillants esprits qui laissent s'échapper leur âme du corps : *infra*, p. 240–242.

[39] Déduction logique : voir *infra*, p. 173–178.

[40] Dans un contexte de comparaison trophoniaque, Aristophane utilise la même formulation que Platon et plus tard Maxime de Tyr pour l'union avec Trophonios.

[41] *Etymologicum Genuinum*, *s.v.* Βοῦς : voir *infra*, p. 178.

Table (*cont.*)

RITUEL DE CONSULTATION	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	IVe	POST
Proximité avec la mort	Aristophane, *Nuées*, 255–259[42]					Plutarque, *De genio Socratis*, 21	Lucien, *Ménippe*, 22	9,39,12			
Durée											
sept jours									Philostrate, *VAT*, 8,19		
deux nuits et un jour						Plutarque, *De genio Socratis*, 21					[43]
ANABASE	Aristophane, *Nuées*, 632–634										
Sortie "de l'adyton"											
Sensation de mal à la tête et réintroduction de l'âme						Plutarque, *De genio Socratis*, 23					

---

[42] Strepsiade, à qui l'on impose une couronne, se voit déjà nouvel Athamas prêt à être sacrifié, juste avant la révélation.

[43] Les sources tardives déduisent des cas connus que certains pèlerins ressortaient le jour même, d'autres après plusieurs jours, mais cette notation est sans grande valeur : schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, HOLWERDA ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια.

Table (*cont.*)

Reprendre conscience à l'endroit même où on s'est couché					Plutarque, *De genio Socratis*, 23					
Sortir par la même ouverture (στόμιον)							9,39,11			
Les pieds en avant							9,39,11			
Sans pouvoir regarder en arrière					Plutarque, *De genio Socratis*, 21					
État d'esprit lors de l'anabase										
Mine triste										
Perte du rire	Aristophane, *Nuées*, 518–594 ; 818–820		Sémos, 396F10		Plutarque, *Proverbes*, 1,51	Diogenianos, 1,8 ; 2,50	9,39,13			44
						Lucien, *Dialogues des morts*, 10				

---

[44] Cosmas *in* Grégoire de Nazianze, *Carmina*, 64, 284 ; David Alexandrinus, *In Porphyri Isagogen Commentarium*, p. 204 ; Macarios, 3, 63 ; Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *Contre Julien*, *hist.* 1 ; *In sancta lumina, hist.* 11 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508ab, Koster ; *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται (= Apostolios, 6, 82) ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a.

Table (*cont.*)

RITUEL DE CONSULTATION	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	IVe pC	POST
							Lucien, *Ménippe*, 22[45]				
							Zénobe, 3,61				
Gens sombres						Plutarque, *Proverbes*, 1,51	Diogenianos, 2,50	9,39,13			[46]
							Zénobe, 3,61				
Froncement des sourcils										Grégoire de Nazianze, *in AP*, 8,29	[47]
Teint blême	Aristophane, *Nuées*, 103, 1017, 1112							9,39,13			[48]

---

[45] LUCIEN faire dire à Ménippe qu'il est hors de question pour lui de prêter à rire en s'accoutrant selon les rites de Trophonios : il s'agit sans aucun doute d'un jeu d'esprit. Quand Ménippe revient des enfers par l'oracle de Lébadée, son guide prétend qu'il lui indique un chemin « sans histoire, paisible », alors que la remontée de Trophonios passait pour laisser des traces psychiques lentes à s'effacer !

[46] COSMAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, 64, 284 ; GRÉGOIRE DE CHYPRE, 2, 24 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508ab, KOSTER ; schol. *in* CLÉMENT, *Protreptique*, 10, 20 ; *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται (= APOSTOLIOS, 6, 82) ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a.

[47] GRÉGOIRE DE NAZIANZE semble faire un jeu de mots sur ὀφρ- ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, KOSTER.

[48] COSMAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, 64, 284 ; GRÉGOIRE DE CHYPRE, 2, 24 ; NONNOS ABBAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contre Julien*, *hist.* 1 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508b, KOSTER.

Table (*cont.*)

Proverbe			Sémos, 396F10[49]		Plutarque, *Proverbes*, 1,51	Diogenianos, 1,8 ; 2,50				[50]
						Zénobe, 3,61				
Inconscience de soi-même et des événements passés. État de choc	Aristophane, *Nuées*, 818–820				Plutarque, *De genio Socratis*, 23		9,39,13			
Trône de Mnémosyne	Aristophane, *Nuées*, 635–796						9,39,13			
Enquête des prêtres	Aristophane, *Nuées*, 635–796						9,39,13			
Oracle en vers							4,32,5–6			
Oracles non rendus en vers						Aristide, *Sarapis*, 45,7				

---

[49] Sémos est un *terminus ante quem*, même s'il ne cite pas un proverbe en tant que tel ; il permet de rapprocher celui-ci de l'époque classique voir *infra*, p. 268.

[50] Cedrenos, *Historiarum Compendium*, 2, p. 146 ; Cosmas *in* Grégoire de Nazianze, *Carmina*, 64, 284 ; David Alexandrinus, *In Porphyri Isagogen Commentarium*, p. 204 ; Grégoire de Chypre, 2, 24 ; Macarios, 3, 63 ; Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *Contre Julien*, *hist.* 1 ; *In sancta lumina*, *hist.* 11 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508ab, Koster ; *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται (= Apostolios, 6, 82) ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a.

Table (*cont.*)

Rituel de Consultation	V^{e} aC	IV^{e} aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	Pausanias	III^{e} pC	IV^{e} pC	Post
PURIFICATION FINALE											
Remise aux proches	Aristophane, *Nuées*, 797–815					Plutarque, *De genio Socratis*, 21		9,39,13			
Ἱερὸν οἴκημα d'Agathos Daimôn et Agathé Tyché								9,39,13			
Retour des facultés intellectuelles	Aristophane, *Nuées*, 816–817							9,39,13			
Retour de la faculté de rire	Aristophane, *Nuées*, 818–820		Sémos, 396 F10					9,39,13			
Dédicace d'une tablette relatant l'oracle								9,39,14		Obsequens, 50,110	

On peut s'étonner du prix à payer pour consulter Trophonios : vers 350 av. J.-C., il en coûtait dix drachmes en monnaie d'argent, que l'on compare souvent aux six ou neuf oboles requises à l'*Amphiareion* d'Oropos durant le premier tiers du IV^e^ siècle av. J.-C., ou aux trois oboles que le consultant devait jeter (peut-être à deux reprises, voire plus) dans le θησαυρόν d'Asclépios à Pergame, au temps de Pausanias[29].

Il importe de préciser le contexte. La permanence des contributions en argent jusqu'à l'époque du Périégète n'est pas assurée, pas plus que l'existence des sacrifices connus de Pausanias pour l'époque des inscriptions : l'inscription de Lébadée ne signale aucun sacrifice, mais là n'était certainement pas son but ; les textes d'Oropos en parlent mais sans grande précision. Je pose l'hypothèse d'une relative stabilité, en partie confirmée par les fragments de comédie pour Lébadée, car une augmentation trop importante des frais aurait nui à l'affluence des pèlerins.

Cela étant dit, les dix drachmes à Lébadée ne représentaient qu'une faible part des dépenses à consentir pour consulter le dieu. Pausanias détaille la liste des sacrifices à offrir (θύειν) à chacune des divinités locales : Trophonios et ses enfants, Apollon, Cronos, Zeus Basileus, Héra Hénioché, Déméter Eurôpé. On ignore les animaux qu'il fallait immoler, de même que si chaque dieu exigeait un sacrifice particulier, ce qui est vraisemblable. Si l'on parle de porcelets, la dépense n'est pas monumentale, mais s'il s'agit de moutons ou de chèvres, la facture était lourde. Soit, si l'on considère le chiffre de six sacrifices, et en se basant sur les prix du IV^e^ siècle athénien : six porcelets feraient 18 drachmes, et dans le cas d'ovins ou de caprins, la somme atteindrait environ 70 à 80 drachmes. À chacune de ces sommes, il faut encore ajouter les 10–12 drachmes nécessaires à l'achat du bélier qu'il fallait égorger pour Agamède[30]. Rien qu'en sacrifices et πελανός, le pèlerin aurait donc dû défrayer au minimum une trentaine de drachmes et au maximum une centaine. Ces deux estimations n'incluent ni les autres frais locaux, dont Dicéarque et les poètes comiques se plaignaient, ni les dépenses du voyage ou de l'hébergement (si celles-ci n'étaient pas incluses dans le prix des sacrifices). Ces chiffres pourraient être revus à la baisse si certaines des offrandes consistaient en gâteaux, comme à l'*Asclépieion* de Pergame à l'époque impériale (un ou deux cochonnets y sont dévolus à Asclépios, puis les consultants offrent un πόπανον, à plusieurs reprises, à Zeus Apotropaios, à Zeus Meilichios, à deux Artémis dont l'une est Prothyraia, à Gé, puis au soir à Tyché, Mnémosyne et Thémis[31]). L'inscription *IG*, 7, 3055 cite la somme de dix gâteaux de dix drachmes. Même s'il s'agissait d'une taxe en argent, et donc un πελανός en espèces sonnantes[32], pourquoi refuser de considérer ce forfait comme donnant droit à dix gâteaux, nécessaires au rituel ? Il en fallait deux lors de la phase finale de la descente, ce qui en laisserait huit à répartir lors des préparatifs, et qui serait très acceptable au regard des cultes asclépieiens. Mais il est impensable de réduire l'essentiel des sacrifices lébadéens à des offrandes non sanglantes, puisque Pausanias affirme que les pèlerins recevaient, en provenance des sacrifices, d'abondantes parts de viande.

---

[29] Oropos : A. Petropoulou, *Eparche Documents*, p. 40, l. 5–6 et 49–50, l. 21–23 (= *LSCG*, 35 et 69) ; sur la date des documents, voir D. Knoepfler, dans *SEG*, 38, 386 ; Pergame : *IvP*, 8, 3, 161, l. 8 et 22–23.

[30] Voir les prix commodément réunis par F. Van Straten, Hierà kalá, p. 176 (estimations issues des calendriers sacrificiels attiques des V^e^ et IV^e^ siècles av. J.-C.).

À Oropos, les lois sacrées parlent, c'est exact, d'une contribution plus modeste en argent, une drachme ou une drachme et demie, mais il faut y ajouter aussi le prix des sacrifices. Pausanias (1, 34, 3–5) ne dit-il pas qu'il faut sacrifier à tous les dieux dont le nom est inscrit sur l'autel, divisé en sections ? Soient par section : Héraclès – Zeus – Apollon Péan, divers héros et héroïnes, Hestia – Hermès – Amphiaraos – Amphilochos[33], Aphrodite – Panacée – Iasô – Hygie – Athéna Péonia, nymphes – Pan – Achéloos – Céphise. On y ajoute le sacrifice final du bélier sur la peau duquel le consultant dormait dans l'*adyton*. Si l'on imagine un sacrifice à chaque association de dieux sur l'autel – la solution la plus optimiste –, on arrive au minimum à cinq sacrifices, plus le bélier terminal. Même si certains sacrifices consistaient en pâtisseries, les victimes étaient présentes : la loi sacrée du IVe siècle av. J.-C. stipulait que tous les animaux étaient autorisés, et qu'il fallait laisser au prêtre l'épaule de chaque animal. En imaginant l'immolation de coqs, mis en scène par Théocrite pour Asclépios et au bas de l'échelle des dépenses (coqs au demeurant imaginables au *Trophonion* également), la somme totale aurait quand même dépassé de loin la drachme et demie à jeter dans le tronc en présence du néocore. Au total donc, si jamais la consultation à l'*Amphiareion* fut moins coûteuse qu'à Lébadée, elle ne l'était pas autant qu'on pourrait le croire. En fait, une consultation oraculaire en Grèce semble avoir été souvent exorbitante. Comme Asclépios et Amphiaraos, Trophonios exigeait que l'on sacrifiât à toutes les divinités de son clan local[34].

---

[31] *IvP*, 8, 3, 161. On connaît, par exemple, des dispositions analogues dans le culte d'Asclépios au Pirée au IVe siècle av. J.-C. (*LSCG*, 21a = *IG*, II^2, 4962) : avant le sacrifice à Asclépios, trois galettes reviennent à chacune des divinités suivantes : Maléatas, Apollon, Hermès, Iasô, Acesô, Panacée, les « Chiens » et les « Chasseurs ».

[32] C. Vatin, *Règlement de Lébadée*, p. 93–94.

[33] *IG*, 7, 421 (IVe siècle av. J.-C.) est une plaque de l'autel gravée, au sommet, des noms d'Amphiaraos et Amphilochos. Une autre nomme Hestia : B. Petrakos, 'Ο 'Ωρωπός, p. 96, pl. 18 (sur Hermès, voir p. 96, n. 5).

Disparate, l'épigraphie lébadéenne permet peu de conclusions. L'inscription *IG*, 7, 3055 cependant ouvre à une facette moins évidente de la consultation, qui n'intéresse pas seulement Trophonios mais l'ensemble des oracles, car les listes de consultants ne sont guère répandues. Abstraction faite des difficultés d'établissement du texte, connu seulement par deux copies, une quinzaine de catabases sont lisibles sur la pierre, cataloguées selon les nom, patronyme et ethnique des consultants, suivis du prix donné pour descendre dans l'antre. L'inscription ne retient, c'est son propos, que les donateurs généreux, tous les autres demeurant anonymes[35]. Treize ou quatorze noms sont lisibles, qui renvoient à seulement neuf consultants, dont trois sont descendus à plusieurs reprises : Archenavidas (?) de Pelléné (Achaïe), deux fois, Pythonicos de Tanagra, trois fois, et Evanthidas de Locride, trois ou quatre fois. Ramassées dans le temps, ces consultations à répétition ne me semblent pas le fait de particuliers cherchant réponse à leurs problèmes de cœur ou d'angoisse. Quand elles sont connues, les sommes versées, ici approximativement réduites en drachmes, sont très importantes : Archenavidas paie trois cents drachmes (la première fois, l'autre somme est perdue), Pythonicos deux fois quarante et une fois cent vingt drachmes ; Evanthidas paie vingt (?) puis deux fois soixante-dix drachmes et enfin au moins cent drachmes. Les autres contributions, des moins aux plus généreuses restitutions, vont de vingt à trois cents drachmes, et il faut toutes les majorer du prix des sacrifices et du voyage. Si les consultants dont le nom n'apparaît qu'une fois et qui paient une somme raisonnable peuvent être tenus pour de riches particuliers, je verrais volontiers dans la plupart des consultants qui, à plusieurs reprises, dédient d'importantes sommes, les représentants de corps constitués, essentiellement des cités, voire le *koinon* des Béotiens[36]. Le nom de Pythonicos, gravé trois fois de suite, prouve des visites à très courts intervalles. Même, puisque le montant qu'il dédie connaît une gradation, on pourrait imaginer un dialogue entre le dieu et le consultant, ou plutôt les personnes qu'il représente. On imagine mal en effet trois riches aristocrates prenant plaisir à retourner à Lébadée – à plusieurs journées de marche aller-retour de chez eux – deux ou trois fois de suite pour poser une autre question ou préciser la réponse reçue[37]. Cette conclusion relativise un peu l'importance de l'inscription pour le rayonnement du sanctuaire vers 350 av. J.-C., puisque seuls seraient mentionnés les « habitués » officiels, et non les consultants privés qui auraient été moins généreux.

---

[34] Asclépios : outre *LSCG*, 21a, voir *LSS*, 22 (IV^e^ av. J.-C.) et le commentaire renvoyant à d'autres exemples. La présence de poulets à Lébadée est assurée par un fragment de CALLISTHÈNE : les coqs auraient annoncé la victoire de Leuctres (*Fr.Gr.Hist.*, 124 F 22a).

[35] Les deux meilleures éditions sont celles de C. VATIN, *Règlement de Lébadée*, p. 81–94 et A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 86–88. Le choix n'est pas possible entre les deux, et les exemples que j'en tire oscillent d'une édition à l'autre : c'est moins le détail qui compte ici que l'impression d'ensemble.

Ce document du IV^e^ siècle av. J.-C. est sans doute confirmé par un détail d'Hérodote, banal en apparence, à propos de la consultation des oracles grecs par Mys, qui paya un habitant du lieu pour descendre au *manteion*. On a pensé à une probable interdiction pour les étrangers, ou les Barbares, et à son corollaire, la possibilité de payer un Lébadéen pour contourner cette interdiction[38]. On peut maintenant envisager la possibilité, dès le V^e^ siècle av. J.-C. sinon auparavant, de consultations par délégation pour qui le désirait. Dans la mesure où un long rituel (de nature initiatique et mystérique, nous le verrons) était requis avant de descendre dans l'antre, certains consultants, comme Mys ou Épaminondas, auraient alors recouru aux services de gens déjà « initiés », comme semblent le faire certaines cités qui consultaient l'oracle, pour des raisons de facilité et peut-être aussi de rapidité[39]. Ainsi s'expliquerait la formulation un peu étrange qui suit le nom du premier pèlerin dans la liste des consultants, le prince macédonien Amyntas, qui avait consulté Trophonios « pour lui-même et par lui-même » : si on avait noté que cet hôte de marque avait pris sur lui de descendre personnellement, c'est qu'au milieu du IV^e^ siècle avant J.-C. la délégation était, sinon courante, facilement envisageable. Je ne connais qu'un seul autre exemple, mais sans réplique, de mantique « incubatoire » par délégation systématique, à Acharaca, dans le cadre du culte mystérique de Pluton et de Coré : Strabon précise que les prêtres incubent dans une grotte en faveur de leurs pèlerins malades (ἐγκοιμῶνταί τε ὑπὲρ αὐτῶν), puis tirent de leurs rêves des indications médicales[40].

---

[36] En ce cas, Calliclidas d'Oponte (*IG*, 7, 4136), qui semble avoir consulté Trophonios pour le compte du *koinon* béotien, serait à ranger dans la même catégorie (voir *supra*, p. 30–32). Les cas de délégation sont très fréquents dans tous les oracles : voir par exemple HÉRODOTE, 8, 133 (Amphiaraos à Thèbes), le test de Crésus (HÉRODOTE, 1, 46), toutes les consultations faites au nom d'une cité etc. Les consultations à répétition sont connues pour l'*Asclépieion* de Pergame (*AvP*, 8, 3, 161, l. 15–18) : si la loi sacrée ne précise pas le contexte, on peut gager qu'il s'agit de malades interrogeant plusieurs fois le dieu pour une seule et même maladie.

[37] À moins que les consultants n'aient éprouvé le besoin de préciser la réponse oraculaire insatisfaisante tant qu'ils étaient à Lébadée, mais cette solution m'apparaît moins probante. Enfin ces visites répétées démontrent que si l'oracle avait un caractère apeurant, il n'était franchement pas épouvantable : c'est un trait dont nous devrons tenir compte par la suite.

[38] 8, 133–134. R. CRAHAY, *La littérature oraculaire*, p. 193–197 ; A. SCHACHTER, *A Boeotian Cult-Type*, p. 7 (hypothèse non reprise dans *Cults*, 3). Même principe dans l'histoire mythique de Crésus (HÉRODOTE, 1, 46) et dans les récits entourant la bataille de Leuctres (PAUSANIAS, 4, 32, 5–6 : Delphes, Lébadée, *Ptoion*, *Hisménion* et Abai).

La question de la langue pourrait avoir été discriminatoire, non pas tant pour la révélation que lors de la préparation rituelle. Encore la consultation de Mys ne prouve-t-elle pas ce fait : il existe au moins une possibilité de comprendre le texte d'Hérodote autrement, le Perse payant un Lébadéen pour lui servir de guide[41].

L'absence des femmes dans l'ensemble du culte et des fonctions cultuelles est à souligner, mais il faut y regarder à deux fois. Aucune interdiction n'est mentionnée, et plusieurs pistes invitent à éliminer toute idée d'exclusion générale : la présence active de Déméter et Coré, de même que les attaches matrimoniales que l'on peut pressentir, on le verra, dans les cultes de Zeus et Héra, sans oublier la place des éventuelles accompagnatrices des consultants pour s'occuper d'eux à la fin du rituel. Il ne serait pas impossible en revanche que l'accès à l'oracle, et partant à l'initiation trophoniaque, ait été limité aux hommes, mais cela reste à prouver.

---

[39] Épaminondas : POLYEN, *Excerpta*, 14, 6 ; *Stratiôtiques*, 2, 3, 8, et DIODORE, 15, 53, 4. L'homme qui a visité l'antre est étranger à l'armée, mais l'on peut supposer qu'il était lébadéen ; dans la mesure où le général était pressé par la bataille qui s'annonçait, seule une consultation rapide (ou même un simulacre de consultation) eût pu servir ses objectifs de rassurer l'armée.

[40] STRABON, 14, 1, 44, 649–650 : voir *infra*, p. 225–228.

[41] S. LEVIN, *The Old Greek Oracles*, p. 1638, n. 28.

DEUXIÈME PARTIE

LA MYTHOLOGIE TROPHONIAQUE

Ignoré dans la tragédie, qui nous garantirait un fil conducteur, le personnage mythique de Trophonios n'apparaît qu'au détour de dizaines d'allusions ainsi que dans quelques résumés byzantins. Prenant acte que sa légende avait connu tôt des transformations et des interpolations, aboutissant à l'époque de Pausanias à deux versions distinctes et difficilement compréhensibles quant à leur relation avec le culte lébadéen, les historiens ont souvent déclaré forfait[1]. La légende de Trophonios n'est cependant pas si disparate qu'elle en a l'air, et les quelques pistes qui suivent s'accordent assez bien aux caractéristiques cultuelles, aux modalités de la consultation oraculaire et au panthéon que l'on pense être en mesure de reconstituer au *Trophonion*.

---

[1] A. Schachter (*Cults*, 3, p. 69–72) parle ainsi de trois « cult types ». *Aition* du culte : deux frères constructeurs ; culte : schéma nourrice-*trophos* propre au Copaïs ; culte encore : caractéristiques du dieu oraculaire souterrain. Encore A. Brelich, *Gli eroi greci*, p. 47–59 ; W.K.C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, p. 249 : contradictions et emprunts indifférenciés au folklore. Zoé Petre (*Trophonius ou l'architecte*, p. 30) a trouvé une logique à l'agglutination des récits mythiques dans le statut déconsidéré des architectes en Grèce. Cette thèse, valide à certains égards, est cependant loin de rendre compte de tous les aspects du culte.

CHAPITRE I

LA PERSONNALITÉ MYTHOLOGIQUE DE TROPHONIOS

1.1 La légende de Trophonios : l'unité dans la diversité

Traditionnellement, les modernes distinguent deux versions de la légende trophoniaque. La plus ancienne conservée, déjà épurée et moralisée par Pindare, présenterait Trophonios et son frère Agamède comme les pieux ouvriers d'Apollon, usant à bon escient de leur compétence d'architecte. La seconde, composée de plusieurs variantes, plus répandue et plus tardive, montrerait les deux comparses sous le jour de techniciens malfaisants et voleurs. Une analyse consciencieuse des textes transforme cette dichotomie en dialectique[2].

1.1.1 *Pindare : la mort de Trophonios en tant que récompense accordée par Apollon*

Pindare atteste la popularité béotienne de Trophonios au VI^{e} siècle : à l'énigme que pose un fragment d'épinicie pindarique composée pour Casmylos de Rhodes,

> Celui qui désire et qui a la force d'éprouver bien du plaisir, prenant le conseil d'[Apollon] Hécatébolos à Trophonios et Agamède (. . .) .

répond l'explication détaillée d'une œuvre de Plutarque ou pseudo-plutarchéenne[3] :

> Je raconterai d'abord l'histoire des jeunes Argiens, Cléobis et Biton. En effet, leur mère étant prêtresse d'Héra, lorsque le moment fut venu de monter au temple, les mules qui tiraient le char, dit-on, étaient fatiguées et l'heure allait s'avançant. Ceux-ci, se plaçant sous le joug, conduisirent leur mère au temple, laquelle demanda, ravie de la piété de ses fils, qu'ils reçussent de la divinité la plus belle des choses auxquelles puissent rêver les hommes. Ceux-ci se couchèrent et ne se

---

[2] Une version préliminaire de ce chapitre a été publiée dans la *RHR* en 1999. De nombreuses précisions y ont été apportées.

[3] Pindare, fr. 2–3 (Mähler). Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 108f–109b. Pindare parlait encore du temple delphique construit par Trophonios et Agamède dans le 8e péan (fr. 52i [Mähler]). Sur Casmylos, voir *infra*, p. 211, n. 32.

> réveillèrent plus, la déesse leur ayant donné la mort en récompense de leur piété. Pindare dit aussi, à propos de Trophonios et Agamède, qui avaient construit le temple de Delphes, qu'ils demandèrent leur rémunération auprès d'Apollon. Celui-ci leur fit savoir qu'il la leur donnerait dans une semaine, en leur enjoignant, dans l'intervalle, de prendre du bon temps. Ceux-ci firent ce qui avait été prescrit et s'endormirent la septième nuit pour y mourir.

Le texte de Plutarque, de même que le récit platonicien de l'*Axiochos*, met ouvertement en parallèle l'histoire de Cléobis et Biton et celle de Trophonios et Agamède. De chaque côté, deux frères célibataires accomplissent de concert une action de piété éclatante. Chaque couple de frères est au service d'une divinité qui, pour tout salaire, leur donne la mort durant leur sommeil[4]. Pour Cléobis et Biton, l'affaire est claire : éphèbes au physique désormais éprouvé, capables de remplacer les mules du char, ils se soumettent aussi, symbolique bien connue, au joug du mariage qui les attend. L'Héra du grand *Héraion*, qu'ils servent en leur mère, est d'ailleurs la déesse incontestée de l'union conjugale, à Argos peut-être plus encore qu'ailleurs. Ils s'endorment et meurent, thème classique de l'adolescent qui s'éteint à la fleur de l'âge[5]. Ce rapprochement antique, même s'il cédait à un *topos* littéraire, devait pour être acceptable contenir un minimum d'éléments comparables. Trophonios et Agamède pourraient-ils être, à l'instar de leurs homologues argiens, de jeunes gens mourant en des circonstances sémantiquement semblables ? Un faisceau d'indices semble converger en ce sens, pour étayer sur ce point aussi la comparaison de Plutarque et du pseudo-Platon.

Ainsi Trophonios et Agamède sont-ils toujours présentés comme des architectes qui travaillent à deux pour des personnages de rang divin ou royal[6], et l'on sait combien le service presté pour une divinité, ou plus généralement un être au pouvoir supérieur, est un élément récurrent des légendes à caractère initiatique, même chez les dieux, avec Apollon chez Admète, Apollon encore avec Poséidon chez Laomédon. Quant à la perfection de leurs réalisations, elle peut encore être tenue comme représentative de l'achèvement de leur éducation technique, voire magique[7].

---

[4] [Platon], *Axiochos*, 367c. Les deux frères sont aussi φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν selon l'*Hymne homérique à Apollon*, 297. C'est le seul trait de l'histoire des jumeaux argiens qu'ait retenu un paradoxographe tardif : A. Westermann, *Scriptores*, p. 220. On ne connaît d'épouse ni à Trophonios, ni à Agamède (avec une exception, voir plus loin), et ce en dépit de certaines versions où l'on connaît à Trophonios un fils (Charax, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5 ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a, Holwerda), ou une fille, Hercyna (Pausanias, 9, 39, 2–3 ; schol. *in* Lycophron, *Alexandra*, 153), ou des enfants en général (Pausanias, 9, 39, 5) : A. Schachter, *Cults*, 3, p. 65.

[5] Le mariage étant compris comme le domptage des jeunes indomptés, par ailleurs dénommés sous des vocables animaux comme πῶλος ou δάμαλις dans le domaine de la domestication, ἔλαφος dans le domaine sauvage. Il est significatif en effet que les sources désignent toujours les jumeaux comme des jeunes gens : νεηνίαι (Hérodote, 1, 31) ; νεανίσκοι (Plutarque, *Consolation à Apollonios*, p. 108e) ; ἐν νεόνητι (Plutarque, fr. 133, Sandbach = Stobée [*Anthologie*, 4, 52, 43, t. 5, p. 1085, Hense]).

Selon la version d'Hérodote (1, 31), Cléobis et Biton s'endorment dans le temple même de la déesse, ce qui renforce leur assimilation avec les autres adolescents de la mythologie dont la fin est liée à l'*adyton* d'un sanctuaire[8]. Dans la *Consolation à Apollonios* de Plutarque, cette précision n'est donnée pour aucun des deux couples héroïques[9], et c'est bien dommage car, pour Trophonios, le cas du (futur) devin mourant dans l'*adyton* eût été particulièrement intéressant ! Rien chez Pindare ou Plutarque ne permet de deviner si Trophonios et son frère moururent à Delphes ou à Lébadée (moins vraisemblablement ailleurs), les deux lieux étant appropriés.

En tous les cas, le culte de Trophonios est ancien et béotien : Pindare le connaît, autant que son public. Aussi, quelle que soit l'originalité de la légende qu'il cite, je ne vois pas pourquoi il aurait disjoint la mort delphique du héros et le complexe mythico-cultuel du

---

[6] Construction du temple de Poséidon à Mantinée (PAUSANIAS, 8, 10, 2), des trésors d'Hyrieus et d'Augias (PAUSANIAS, 9, 37, 5–6 et CHARAX DE PERGAME, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5), de la chambre d'Alcmène pour Amphitryon (PAUSANIAS, 9, 11, 1) ; Trophonios seul : temple d'Apollon à Pagasae (schol. *in* HÉSIODE, *Bouclier*, 70 = HÉRACLIDE DU PONT, fr. 137ab, WEHRLI).

[7] F. GRAF, *La magie dans l'antiquité*, p. 107–110. CHARAX DE PERGAME (*Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5) précise qu'ils surpassaient tous les autres en habileté, ce qui correspond aux épreuves surhumaines dont triomphent d'autres héros (dans le cas de Cléobis et Biton, HÉRODOTE [1, 31] vante leur force physique et leurs victoires dans les concours gymniques) ; aussi PAUSANIAS, 9, 37, 5 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508c, HOLWERDA et 508c, KOSTER. A.B. COOK (*Zeus*, 1, p. 450–451) y voyait un sacrifice de fondation, dont les deux héros, « engraissés » par une semaine de bombance, auraient fait les frais : on trouve là un merveilleux exemple de la mentalité « primitiviste » du début du siècle à propos du sacrifice humain grec.

[8] Il manque une étude à ce propos : voir les exemples rassemblés par C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles*, 1, p. 35–37, et P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain, index*, *s.v.* réclusion, ségrégation et *adyton.*

[9] Même imprécision dans le fr. 133, SANDYS, dans l'*Axiochos* (p. 367c) ou dans l'éloge de la mort fait par CICÉRON dans les *Tusculanes* (1, 113–114), où l'intervalle est réduit d'une semaine à trois jours. COSMAS HIEROSOLYMITANUS (*in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Chants*, 64, 284 [= *PG*, 68, col. 512–513]) précise que Trophonios avait reçu son pouvoir divinatoire pour avoir construit le temple apollinien de son propre chef, mais pour intéressante qu'elle soit, cette tradition est invérifiable.

Trophonion : pour être plausible à ses auditeurs en effet, cette version devait au moins pouvoir y être rapportée, et rien ne s'oppose à ce qu'elle ait pu l'être.

Cette mort étrange doit être envisagée en fonction de l'accession de Trophonios au savoir mantique. Il n'est ainsi aucun témoignage qui fasse de lui un devin de son vivant, et même dans les versions postérieures de la légende, partiellement différentes, le *manteion* aurait été découvert plus tard à l'endroit où le jeune homme avait disparu sous le sol[10]. À Lébadée, la consultation prenait les allures d'une descente aux enfers, et si Trophonios y était bien vivant, il avait néanmoins disparu de la surface de la Terre et passait, dans certaines versions, pour un mortel qui avait acquis son immortalité[11]. En d'autres termes, Trophonios semblait avoir gagné son pouvoir divinatoire au moment où, dans la mort humaine, il avait été introduit à un type de vie supérieur.

Dans cette perspective et pour le peu que le développement plutarchéen soit fidèle à l'idée de Pindare, l'*aition* du Thébain pourrait s'éclairer : tant Pindare que Plutarque semblent convaincus de la métempsycose, et la volonté de faire mourir un héros jeune n'est pas à concevoir dans la perspective fataliste de l'existence qu'on a trop tendance à voir dans leurs écrits[12]. Décéder jeune et vertueux, c'est plutôt le gage de la libération définitive dans l'au-delà, de l'échappatoire à la métensomatose, et de la révélation totale de la vérité[13]. Comme Trophonios semble n'avoir joui du don prophétique, dans l'ensemble des versions légendaires, qu'après sa mort, je dirais volontiers que cette révélation totale et nocturne dans le trépas[14] se confond avec le don du pouvoir divinatoire. J'en verrai un début de preuve dans la *Consolation à Apollonios* où, de façon très platonicienne, Plutarque considère le sommeil telle une initiation à la mort (et la survie de l'âme), de la même manière que les mystères d'Agra introduisent à ceux d'Éleusis. Autre élément de preuve dans le même passage, quand Plutarque ajoute suite à son commentaire du fragment pindarique sur Trophonios :

---

[10] Pausanias, 9, 37, 6–7 et même 40, 1–2 ; [Plutarque], *Proverbes*, 1, 51 ; Tzétzès *in* Lycophron, *Alexandra*, 506a (variantes chrétiennes, voir *infra*, p. 82, n. 56).

[11] Voir *infra*, p. 116–117.

[12] Pindare, *Olympiques*, 2, 56–87 ; *Thrènes*, 7, fr. 129–136b, Snell-Mähler. Voir J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, p. 323–334, G. Zuntz, *Persephone*, p. 83–89 mais surtout H. Lloyd-Jones, *Pindar*, p. 245–279 et F.J. Nisetich, *Pindar and Homer*, p. 25–71. Plutarque : par ex., *Consolation à sa femme*, 10, 611d (entre autres) : [Il vaut mieux pour les âmes] « 'franchir au plus tôt les portes de l'Hadès' [Théognis, 427], avant d'avoir développé trop d'amour pour les choses d'ici-bas, et de s'être amollies au contact du corps et fondues en lui comme sous l'effet d'un charme magique ». Voir Y. Vernière, *Symboles et mythes*, *passim*. Le texte platonicien de l'*Axiochos* parle lui aussi abondamment de la plaine d'*Alétheia* (371c), soit d'eschatologie, et de la survie de l'âme. Sur ce thème chez Platon et les philosophes, voir A. Motte, *Prairies et Jardins*, p. 325–410.

[13] Cette conception n'est pas spécifiquement orphique (G. Méautis, *Mythe de Timarque*, p. 201–211), mais elle est très ancienne. Héraclite semble l'avoir déjà défendue : A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme*, p. 11 (22 B 21 et 26 D.-K.). Ce n'est pas parce qu'elle n'existe pas chez Homère qu'elle est apparue comme par enchantement par la suite.

> On raconte encore qu'à ce même Pindare qui conseillait aux envoyés des Béotiens au dieu de s'enquérir de cette question : 'Quel est le plus grand bien pour les hommes ?', la prêtresse répondit que lui-même ne l'ignorait pas, si le récit à propos de Trophonios et Agamède était bien de lui ; s'il désirait le savoir par l'expérience, il ne se passerait pas longtemps avant que cela ne lui soit révélé. De la sorte, Pindare fut assuré qu'on lui prédisait sa mort, et de fait il mourut peu après[15].

L'auteur de Chéronée cite enfin un autre fragment de Pindare, qui nous permet de faire le saut du monde médioplatonicien à la mentalité archaïque :

> (. . .) Le corps de tous cède à la mort toute-puissante, mais, vivante encore, reste une image de notre être ; car, seule, elle vient des dieux ; elle dort, tandis que nos membres agissent, et quand au contraire ils dorment, en maint et maint rêve, elle nous montre, s'approchant, le jugement qui nous récompense et celui qui nous punit[16].

Notons d'emblée ce lien implicitement découvert entre la mort et l'acquisition de la vérité ou de la *manteia*, qui à Lébadée est omniprésent : il se reflète jusque dans la consultation elle-même, qui exigeait le passage dans l'au-delà et nécessitait donc de la part du pèlerin l'acceptation d'une mort temporaire, nécessaire à la manifestation divine de la vérité. De plus, cette vérité, *alètheia*, ne gagne tout son sens qu'envisagée entre les pôles de la mémoire et de l'oubli, Léthé et Mnémosyne, qui sont précisément le nom des sources auxquelles il fallait boire avant la catabase lébadéenne[17]. L'infrangible couple « mort – vérité » réapparaît de même quand, dans le *De genio Socratis*, le jeune Timarque interroge Trophonios sur la vérité du démon de Socrate et prend connaissance, en fait, dans une grandiose vision céleste, des arcanes de la vie et de la métempsycose : il y reçoit tout ensemble une partie de la révélation du savoir cosmique et celle de l'heure de sa mort, laquelle, au dire du *daimôn* qui le guide, lui ouvrira grandes les portes de la révélation totale ; et Timarque de mourir trois mois plus tard, comme annoncé[18].

---

[14] [κατα-]κοιμάω ([PLATON], *Axiochos*, p. 367c ; PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios*, 14, 108e–109a ; fr. 133) est un terme au demeurant plein de signification divinatoire puis, chez les Chrétiens, de renouveau.

[15] PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios*, 12, 107 cf et 14, 109b ; voir aussi le fr. 178, SANDBACH = STOBÉE, *Anthologie*, 4, 52b, t. 5, p. 49, HENSE.

[16] Fr. 131, MÄHLER (*apud* PLUTARQUE, *Consolation à Apollonios*, 35, 120d).

Un autre indice encore provient de Philostrate : Apollonios de Tyane descendit dans l'antre pour s'y enquérir de la meilleure philosophie en s'entretenant avec Trophonios, lequel concrétisa la rencontre par le don d'un livre contenant les préceptes du pythagorisme. Il s'agit d'une ἐρωταποκρίσις, genre littéraire en vogue au début de l'ère chrétienne, consistant en un jeu de questions – réponses dont le résultat écrit n'est autre que la révélation de la vérité par le dieu[19]. Or dans le cas d'Apollonios, cette révélation dure sept jours, chiffre qui renvoie certes au pythagorisme, mais aussi aux six journées de répit accordées par Apollon aux deux frères bâtisseurs, avant leur mort « révélatrice » le septième et dernier jour.

Cette version du mythe se laisse donc rapprocher sans grande difficulté des nécessités étiologiques du culte lébadéen. Elle fait de Trophonios un personnage chéri des dieux qui meurt en pleine jeunesse en apprenant la vérité, dans un contexte religieux implicitement mantique : il est en effet relié à l'Apollon pythique par la construction du temple de Delphes, au moment même où, selon l'*Hymne homérique à Apollon*, le fils de Léto proclame sa toute-puissance oraculaire. La rémunération d'Apollon devient alors réelle récompense, plutôt que banalité pessimiste, et apparaît directement associée au pouvoir divinatoire *post mortem* accordé à Trophonios.

---

[17] M. Detienne, *Les maîtres de vérité, passim*. Voir *infra*, p. 282–291.

[18] Plutarque, *Du démon de Socrate*, 21–23, 589f–592e. Sur la révélation de la mort, voir *infra*, p. 193–194.

[19] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 (aussi Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, 44, 407). Sur ce point toutefois, un certain Eutychidès lui avait volé la vedette, puisqu'il était ressorti de l'*adyton* avec une tablette de bronze (Julius Obsequens, *Prodiges*, 50, 110) soi-disant en 96 av. J.-C. On en retiendra seulement que cette croyance était répandue sous l'empire. Ἐρωταποκρίσις : W.C. Grese, *Corpus Hermeticum XIII*, p. 59–61, avec bibliographie ; H. Dörrie et H. Dörries, Art. *Erotapokrisis*, col. 342–370. En relation avec Trophonios : H.D. Betz, *The Problem of Apocalyptic Genre, passim*.

1.1.2 *Trophonios et Agamède, φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν dans* l'Hymne homérique à Apollon

À cette histoire béotienne et archaïque, rapportée par Pindare et répercutée par Plutarque, on assigne souvent une parenté directe avec la première attestation littéraire de Trophonios, dans l'*Hymne homérique à Apollon* :

> Ὣς εἰπὼν διέθηκε θεμείλια Φοῖβος Ἀπόλλων
> εὐρέα καὶ μάλα μακρὰ διηνεκές · αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῖς
> λάϊνον οὐδὸν ἔθηκε Τροφώνιος ἠδ' Ἀγαμήδης
> υἱέες Ἐργίνου, φίλοι ἀθανάτοισι θεοῖσιν ·
> ἀμφὶ δὲ νηὸν ἔνασσαν ἀθέσφατα φῦλ' ἀνθρώπων
> κτιστοῖσιν λάεσσιν ἀοίδιμον ἔμμεναι αἰεί.

> En parlant ainsi, Phoibos Apollon posa les fondations du temple : elles étaient vastes, et infiniment profondes. Sur ces bases un seuil de pierre fut placé par les fils d'Erginos, Trophonios et Agamède, chers aux dieux immortels. Autour du seuil, les familles innombrables des hommes élevèrent un temple avec de la pierre à bâtir, pour qu'il fût digne d'être chanté à jamais[20].

Là s'arrête l'incise qui cite les deux frères béotiens. Peut-on y voir en filigrane l'épisode de la mort en tant que récompense ? Rien dans l'hymne homérique ne peut permettre d'envisager une perspective eschatologique de façon aussi nette qu'on peut l'entrevoir dans le chef de Pindare. D'autres sources, plus tardives, reconnaissent à Trophonios, après la construction du temple de Delphes, plusieurs réalisations précédant un décès de nature très différente, que nous détaillerons ci-après. De plus, l'on sait les insinuations nouvelles que Pindare est capable d'insuffler aux légendes : ne citons que son refus catégorique de croire en l'histoire de Pélops dévoré par Déméter, et le développement d'une variante dont la valeur sémantique est presque identique, mais davantage conforme à la morale qu'il préconise, à savoir l'enlèvement du fils de Tantale par Poséidon qui en fait son mignon[21]. En conclusion, l'hymne ne peut être rapproché avec certitude d'aucune des branches de la tradition trophoniaque, et seul son riche contenu doit être pris en compte.

---

[20] 294–299, trad. J. Humbert (*CUF*), légèrement modifiée : je n'ai pas traduit διηνεκές par « qui s'étendaient au loin », car je pense que l'axe souligné est vertical : fondations, seuil, temple (axe mantique, la terre profonde étant inspiratrice). *Cfr* le parallèle avec le seuil d'airain du Tartare (Hésiode, *Théogonie*, 811–812), appuyé sur des racines sans fin, ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν.

[21] Pindare, *Olympiques*, 1, 57–92 et schol. *ad loc.* Voir C. Brillante, *Tantalo e*

D'un point de vue chronologique d'abord, la *Suite pythique* est l'œuvre d'un poète qui avait pour but de magnifier la préséance et l'originalité de la mantique apollinienne de Delphes[22]. Il passe en revue les sites oraculaires qu'Apollon aurait pu choisir, et explique comment le dieu, traversant la Béotie, ce pays oraculaire que Plutarque qualifiera pour l'époque ancienne de πολύφωνος[23], finit par s'installer à Crisa sur le conseil perfide de Telphousa. La mention du site de Thèbes encore perdu dans les forêts sauvages n'y manifeste pas tant une opposition politique à la cité béotienne qu'une affirmation du caractère « récent » des nombreux oracles qu'elle abritait à l'époque archaïque, et qui étaient probablement un héritage mycénien[24]. Dans le même ordre d'idées, Trophonios devient l'assistant d'Apollon : puisqu'à Lébadée il vaticinait en tant que personnalité devenue immortelle, il n'avait pu prendre possession de son oracle, on l'a dit, qu'au moment de sa mort. Or il agit ici de son vivant, preuve tangible de ce que la grande mantique apollinienne à Delphes était antérieure à l'oracle lébadéen, même si c'était de justesse : Trophonios apparaissait donc, au VII^e^ ou au VI^e^ siècle, comme un rival potentiel en ancienneté, l'*Hymne* lui-même ne pouvant qu'admettre une quasi-contemporanéité.

Si la *Suite pythique* présente Trophonios et Agamède pour leur activité technique, elle démontre néanmoins leurs attaches avec la divination, ne serait-ce déjà que par leur rôle lors de la fondation delphique[25]. Le texte ne présente pas simplement les deux frères comme des architectes, au sens de concepteurs ou constructeurs de bâtiments[26], mais leur confère une spécialité de loin plus subtile.

Pelope, p. 15–24 ; M. HALM-TISSERANT, *Cannibalisme et immortalité*, p. 127–158 ; B. SERGENT, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, p. 75–84.

[22] Par poète, entendons « tradition orale », mais je ne veux en rien m'aventurer dans le débat sur l'oralité. En dernier lieu : A.M. MILLER, *From Delos to Delphi* ; J.S. CLAY, *The Politics of Olympus*, p. 17–94 ; *EADEM*, *Tendenz and Olympian Propaganda*, p. 29–36. Autre éclairage : M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, p. 19–39.

[23] PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 5.

[24] Aussi A. SCHACHTER, *Boiotia in the Sixth Century B.C.*, p. 73–74 ; S. SYMEONOGLOU, *Topography*, p. 96–97.

[25] En cela, la *Suite pythique* détrône HÉRODOTE (1, 46 et 8, 133) en tant que premier témoignage attestant l'activité oraculaire de Trophonios.

[26] Par ex. Z. PETRE, *Trophonius ou l'architecte*, p. 23–37 ; R. SIMONETTA, *Nascita*, p. 27–32. En fait, la banalisation de l'appellation « architecte » pour Trophonios

Plutarque réduit leur travail à l'érection du grand *naos*, mais s'il en est ainsi dans les témoignages post-classiques[27], l'*Hymne homérique à Apollon* (292–295) leur attribuait la seule pose du fameux seuil de pierre du temple, λάϊνος οὐδός[28]. L'auteur stipulait d'ailleurs que le *naos* lui-même avait été élevé par les innombrables familles humaines, tandis qu'Apollon avait installé les parties profondes de son sanctuaire.

Le seuil delphique est une réalité déjà connue d'Homère, qui mérite la plus grande attention. Dans l'*Iliade* (9, 401–405), lors de l'ambassade du neuvième chant, Achille répond à Ulysse :

> Il n'est rien, pour moi, qui vaille la vie, pas même les richesses qu'a acquises la bonne Ilion aux puissantes murailles, jadis quand régnait la paix, avant que ne s'en viennent les fils des Achéens, ni même celles qu'enferme le seuil de pierre de Phoebos Apollon (οὐδ' ὅσα λάϊνος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἐέργει), le décocheur de flèches, dans la rocheuse Pythô.

Plusieurs niveaux de signification s'appliquent au « seuil » : simple élément architectural, il est aussi la métaphore de l'entrée du bâtiment voire de la construction elle-même. La métaphore est ici plus élaborée, double de surcroît : le seuil d'Apollon est d'abord le signe tangible qui sépare le monde des hommes du monde des dieux, ou plutôt le signe qui délimite un lieu intermédiaire où va s'établir le contact entre ces deux mondes. Ce sens est net au chant VIII de l'*Odyssée*, quand Agamemnon se souvient d'avoir franchi l'οὐδός delphique pour interroger le dieu avant la guerre[29]. L'Apollon de l'*Hymne homérique*, bâtisseur de Crisa, vient d'ailleurs de préciser son but :

---

me semble nuire à l'explication de l'essence mythique du personnage, bien plus riche.

[27] Dans la succession de temples delphiques, celui de Trophonios et Agamède serait le deuxième (Strabon, 9, 2, 9) ou le quatrième (Pausanias, 10, 5, 13). Sans précisions : Charax de Pergame, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5 ; Cicéron, *Tusculanes*, 1, 114 ; Cosmas Hierosolymitanus *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 284 (= *PG*, 68, col. 512–513, avec Ganymède à la place d'Agamède : s'il ne s'agit pas d'un lapsus, l'âge de Ganymède est révélateur) ; Pausanias, 9, 37, 5 ; [Platon], *Axiochos*, 367c (τέμενος) ; Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 14, 109b ; fr. 133 ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a, Holwerda.

[28] Terme à l'étymologie obscure : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, p. 836, *s.v.* οὐδός.

[29] 8, 79–80. Voir aussi Hérodote, 1, 90 et 91 : c'est précisément sur le seuil que Crésus fait déposer les chaînes de sa captivité par ses envoyés lydiens, en même temps qu'il pose par leur intermédiaire une nouvelle question à Apollon à propos du manque de sérieux de ses prédictions.

rendre aux hommes ses arrêts dans un riche temple, soit précisément y faire communiquer les mondes divin et humain ; et c'est à Trophonios qu'il incombera, par la pose du seuil, de rendre ce souhait réalisable. De la sorte, et par le chemin du seuil, nous recoupons une judicieuse remarque de Christiane Sourvinou-Inwood à propos de la construction du temple de Delphes dans l'*Hymne* : le dieu, qui bénéficiera du culte, jette les fondations, tandis que les hommes, qui s'acquitteront du culte quotidien, élèvent le temple de pierres. Trophonios et Agamède, les « héros », qui constituent le maillon concret entre hommes et dieux, posent le lien nécessaire, le seuil : lien entre les fondations et la construction, de même que lien entre les bâtisseurs divins du second temple, en bronze, et les hommes bâtisseurs du temple postérieur à 548 avant. J.-C.[30]. On peut sans nul doute assurer cette lecture du λάϊνος οὐδός apollinien par le premier fragment du poème de Parménide (11–14) :

> Là sont les portes qui ouvrent sur les chemins de la Nuit et du Jour, et une poutre transversale et un *seuil de pierre* les maintiennent dessus et dessous : dans l'éther s'élèvent ces portes aux grands battants, et *Diké* aux nombreux châtiments en détient les clés à l'usage double[31].

Une fois la porte ouverte et franchi le seuil entre les deux extrêmes du Jour et de la Nuit, Parménide est accueilli par la déesse, Thea, qui lui dit (fr. 1, 28–30) : « Il faut que tu apprennes tout, tant le cœur sans peur de la vérité, sphère accomplie, que des opinions humaines ».

Marque d'entre-deux-mondes, le seuil d'Apollon est ensuite le symbole d'une protection[32], de la sauvegarde des richesses de l'*adyton*, ainsi que le démontre l'emploi de εἴργειν. C'est que l'οὐδός homérique joue un rôle important dans la préservation des richesses que renferment les pièces sur lesquelles il « ouvre », telles les salles rutilantes des palais d'Alcinoos ou d'Éole[33]. Ce double sens n'est pas unique à l'épopée : de fait, l'*adyton* des temples grecs, pièce sacrée s'il en est, servait de lieu d'entreposage pour les objets les plus précieux du culte, y compris pour les instituts mantiques ; pour demeurer en Béotie, c'était là, par exemple, que l'on conservait les nombreux trépieds d'or de l'*Hisménion* à Thèbes[34]. Le λάϊνος οὐδός de l'*Hymne homérique à Apollon* doit dès lors s'entendre, au sens strict du terme, du seuil qui défend en même temps qu'il ouvre sur le riche *adyton*[35].

---

[30] *The Myth of the First Temples at Delphi*, p. 194 et 204–206. Aussi J.S. Clay, *The Politics of Olympus*, p. 62–63. Didymes sera encore résumée par le terme « *limen* » dans la *Thébaïde* de Stace (3, 478–479), quand les Argiens pleurent Amphiaraos.

[31] Sur la portée philosophique des « portes » et des « chemins » (simples ou doubles) : N.-L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, p. 176–214. Allusion du même type chez Hésiode, *Théogonie*, 746–757. Sur Parménide, voir *infra*, p. 109 ; 196.

[32] Homère (*Iliade*, 8, 14–16) précise cette fonction de protection en parlant du seuil du Tartare : « au plus profond de l'abîme que l'on trouve sous terre, à l'endroit des portes de fer et du seuil de bronze (χάλκεος οὐδός), si loin sous l'Hadès que le ciel l'est de la terre ». Or ce seuil et ces portes contiennent les géants précipités par Zeus (Hésiode, *Théogonie*, 811–813). Voir aussi l'usage du mot pour le seuil du palais d'Ulysse où les prétendants pillent ses richesses (Homère, *Odyssée*, 1, 102–112 ; 17, 409–414 ; 460–467 ; 18, 25–35 ; 110–111 ; 20, 124–128 ; 257–259 ; 21, 124 ; 22, 1–4 ; 182–185) puis pour le même seuil qui garde prisonniers les prétendants dans la salle (22, 45–100 ; 203–204 ; 23, 88–90 ; 24, 178–179). Le seuil antique est toujours ambigu et inquiétant (R. Edgeworth, *The Ivory Gate*, p. 145–160).

On peut gager que si l'auteur de l'hymne avait dévolu la pose du seuil à Trophonios et à son frère, c'est que ceux-ci étaient les artisans tout désignés pour poser cette pierre, eu égard à l'essence de leur personnage mythologique. Pour confirmer cette hypothèse, nous reviendrons à la riche symbolique du seuil en tant que passage gardé, mais après avoir pris en considération le second aspect, celui des richesses.

1.1.3 *Trophonios et Agamède, architectes malfaisants*

Dans une autre version de la légende trophoniaque, les deux constructeurs étaient sollicités par deux souverains pour bâtir des trésors, où les commanditaires entreposaient aussitôt leurs biens. Pausanias rapporte qu'ils construisirent, coup sur coup, le temple de Delphes et le θησαυρόν d'Hyrieus[36], dont le nom laisse supposer une relation avec la cité béotienne d'Hyria :

---

[33] HOMÈRE, *Odyssée*, 7, 81–93 ; 135 et 13, 63–65 (Alcinoos) ; 10, 58–63 (Éole).

[34] PINDARE, *Pythiques*, 11, 4–5 et schol. *ad loc.* ; HÉRODOTE, 1, 92, etc.

[35] Seul STÉPHANE DE BYZANCE (*s.v.* Δελφοί) dit explicitement que l'*adyton* de Delphes est l'œuvre des deux frères. Son témoignage est tardif pour en tirer quelque preuve, mais il renferme une précision intéressante : ἔνθα τὸ ἄδυτον ἐκ πέντε κατεσκεύασται λίθων, ἔργον 'Αγαμήδους καὶ Τροφωνίου (« là a été réalisé l'*adyton*, avec cinq pierres, œuvre d'Agamède et Trophonios » [Πεντελησίων à la place de πέντε dans plusieurs mss]). Ces cinq pierres, qui prouveraient que l'activité des architectes ne s'était pas étendue à la construction du temple, ont été mises en relation avec la margelle de l'oracle de Trophonios par G. ROUX, *Commentaires à l'Orestie*, p. 74–75. Elles pourraient constituer d'ailleurs le « seuil » delphique.

[36] PAUSANIAS, 9, 37, 5–6. Cette association pourrait être révélatrice d'une certaine identité commune entre les deux constructions. Même association chez CHARAX DE PERGAME, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5.

> Là, ils firent en sorte qu'une des pierres soit amovible, pour eux, de l'extérieur. Et ils emportaient toujours quelque chose des richesses déposées. Hyrieus était impuissant, car il voyait que les clés et les autres sceaux n'avaient pas bougé, tandis que le compte des richesses se faisait toujours plus bas. Il disposa donc, au-dessus des vases, parmi lesquels certains contenaient de l'or et d'autres de l'argent, des filets, ou autre chose du genre, prêts à capturer qui rentrerait pour voler dans les richesses. Agamède entra et le filet le captura, mais Trophonios lui coupa la tête pour que celui-ci, une fois le jour levé, ne soit pas soumis à la torture et que lui-même ne soit pas dénoncé comme ayant pris part à l'audacieux forfait. La terre s'entrouvrit et le reçut précisément à l'endroit où, dans le bois sacré à Lébadée se trouve le *bothros* que l'on dit d'Agamède, avec une stèle juste à l'arrière.

Si le folklore eurasien regorge d'histoires analogues[37], la version de Pausanias est néanmoins révélatrice sur le plan de la pensée grecque : les protagonistes évoluent dans le monde merveilleux de la ruse, de l'ἀπάτη, grâce à laquelle ils triomphent pour un temps de la persévérance du roi et qui permet encore à Trophonios d'échapper à la justice terrestre. Une variante, relatée peu avant par Charax de Pergame[38], permet d'affiner la perception structurale de la légende. La scène est transposée en Élide, et la chambre forte, désormais celle d'Augias, est elle-même faite d'or. En dépit de différences généalogiques importantes[39], Trophonios imagine la même ruse en compagnie d'Agamède, lequel est victime d'un expédient analogue de la part du roi. Toutefois, les « filets » dont parlait Pausanias sont ici décrits en tant qu'un τέχνιον de Dédale en personne, réfugié en Élide après sa fuite crétoise : le monde de l'ἀπάτη est ainsi renforcé par la présence de l'artisan magicien par excellence[40], maître du labyrinthe. Cette version semble avoir quelque ancienneté, car la *Télégonie* y faisait référence : le résumé de Proclos précise qu'Ulysse recevait de Polyxénos, en Élide, un cratère décoré « de l'histoire de Trophonios, Agamède et Augias »[41].

---

[37] J.G. Frazer (*Pausanias's Description*, 5, p. 176–179) relevait déjà, vers 1900, vingt-huit versions apparentées, allant de la Bretagne au Bengale et au Tibet. Il est vain de disserter sur des questions d'emprunt et d'influence (voir pourtant l'imposante bibliographie en 1939 : G. Radke, Art. *Trophonios*, col. 680). La célèbre histoire de Rhampsinitos en Égypte ancienne (Hérodote, 2, 121–122) est presque jumelle de celle de Trophonios. Les caractères grecs en sont indéniables, mais A.B. Lloyd (*Herodotus, Book II*, 3, p. 52–59) a tout autant catalogué les ressemblances avec les réalités égyptiennes ; le folklore est ainsi fait, et mieux vaut conclure à deux histoires analogues dont la proximité avait frappé Hérodote, toujours sous l'influence de la haute Antiquité égyptienne.

[38] Charax de Pergame, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5. L'auteur est de date incertaine, mais d'habitude fixé à l'époque antonine : voir F. Jacoby, *Fr.Gr.Hist.* (Commentaire), 2c, p. 312–313 et O. Andrei, *Claudius Charax*, p. 9–22. Aussi Apostolios, 6, 82 (où l'on précise que Trophonios, pour en avoir fait le vœu, tombe dans un chasme, mais la variante est trop tardive pour s'y arrêter) ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a, Holwerda.

[39] Trophonios devient ainsi le fils naturel d'Épicaste qui, elle, épouse Agamède et en conçoit Cercyon ; les trois hommes sont néanmoins architectes sans pareil. Sur cette généalogie étrange, voir *infra*, p. 87–92.

Bien que l'épisode du vol constitue une facette supplémentaire par rapport aux versions de Pindare et de la *Suite pythique*, les traditions concordent sur plusieurs points, et il n'est pas abusif de dire dès lors qu'elles ne sont pas indépendantes ; elles sont plutôt des variantes dont les éléments fondamentaux sont voisins : Trophonios et Agamède, unis par des liens familiaux proches (frères ou beau-père – beau-fils), sont tous deux architectes de talent. Dans le cas où les deux héros sont frères, à l'ἀπάτη caractéristique du monde adolescent répond la fleur de l'âge des héros qui s'endorment à jamais dans la version pindarique. Pausanias ne s'y était d'ailleurs pas trompé quand il disait que leur art s'était affirmé ὡς ηὐξήθησαν, « lorsqu'ils furent devenus grands ». Pour prouver au moins la pertinence de cette hypothèse, – à défaut d'en prouver la réalité, – on comparera les légendes similaires de par le monde, pour se rendre compte de ce que, dans la plupart des cas, le héros qui déjoue la surveillance du souverain finit par épouser la fille de ce dernier : à tout le moins, cette constatation déjà faite par James Frazer[42] est-elle suffisante pour conforter la présomption que Trophonios, selon certains aspects de sa légende, est un héros adolescent en phase terminale. Plutôt que de mourir selon la bienfaisante volonté d'Apollon, le héros était reçu par la

---

[40] Voir F. Frontisi-Ducroux, *Dédale*, p. 185–188.

[41] *Apud* Proclos, *Chrestomathie*, 309–312 (A. Severyns, *Recherches sur la* Chrestomathie *de Proclos*, p. 96). Aussi Lactance Placide et schol. *in* Stace, *Thébaïde*, 7, 345 ; [Plutarque], *Proverbes*, 1, 51 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a, Holwerda ; *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται. Nous en savons trop peu pour dégager les relations entre les versions béotienne et péloponnésienne de la légende de Trophonios (*pace* G. Radke, Art. *Trophonios*, col. 680).

[42] Pausanias, 9, 37, 5. J.G. Frazer, *Pausanias's Description*, 5, p. 179. Dans l'histoire de Rhampsinitos, prédécesseur de Chéops (Hérodote, 2, 121), la situation est clairement décrite par Hérodote comme inversée, raison pour laquelle peut-être il la considère comme égyptienne, cette Grèce à l'envers : le roi en effet, pour trouver le coupable, prostitue sa fille encore vierge, mais à la fin, elle accède au mariage et à la reconnaissance sociale (même histoire de maison close pour la fille de Chéops [Hérodote, 2, 126], alors que ce genre d'établissement semble inconnu de l'Ancien Empire : J. Vercoutter, *L'Égypte et la vallée du Nil*, p. 276).

Terre à Lébadée où il vaticinerait désormais. Les modalités du décès sont bien sûr différentes mais elles s'équivalent d'un point de vue structuraliste, surtout si l'on souligne les aspects adolescents et mantiques liés au trépas dans les deux versions.

1.1.4 *Trophonios et Agamède, architectes du θαλάμος d'Amphitryon à Thèbes et du temple de Poséidon à Mantinée*

La chambre forte d'Augias ou d'Hyrieus et l'*adyton* de Delphes participent d'une même réalité : bien qu'elles possèdent un passage, seuil ou pierre amovible, ces pièces closes demeurent théoriquement interdites d'accès. Dès lors on comprendra pourquoi les Béotiens attribuaient à Trophonios et Agamède la construction de la chambre d'Alcmène et d'Amphitryon à Thèbes[43]. Θαλάμος, le terme utilisé, signifie chambre nuptiale, mais encore chambre de réserve, trésor. Cette parenté s'explique facilement, car la chambre à coucher, close, est la retraite féconde de l'intimité conjugale : Pindare déjà ne disait-il pas qu'Apollon s'était uni à la nymphe Cyrène ἐν πολυχρύσῳ θαλάμῳ Λιβύας[44], comme un écho anticipé du ταμιεῖον χρυσοῦν d'Augias chez Charax ? Voilà donc un édifice qui revenait de droit à l'art de Trophonios. Le terme οὐδός, qui à Delphes résumait toute l'activité des deux architectes, est employé également, dans les poèmes homériques, pour signifier le seuil des chambres nuptiales, celle de Méléagre notamment[45]. En outre, les relations sexuelles ont été depuis longtemps mises en parallèle avec le grand cycle de la fécondité, et l'assimilation de la femme à la Terre lors de l'étreinte confère à celle-ci une valeur chthonienne évidente[46], qui transparaît naturellement dans la pièce nuptiale.

---

[43] Pausanias, 9, 11, 1 ; cette tradition est en contradiction avec la chronologie mythique défendue par le Périégète (9, 37, 1–4) : Erginos est vaincu et ruiné par Héraclès, et ce avant d'engendrer Agamède et Trophonios, qui néanmoins construiront le θαλάμος où fut conçu Héraclès.

[44] *Pythiques*, 9, 67–69. Cette connotation est évidemment présente aussi dans la « pluie d'or » qui féconde Danaé.

[45] *Iliade*, 6, 369–375 (demeure ou chambre d'Andromaque) ; 9, 581–583 (chambre de Méléagre) ; *Odyssée*, 4, 679–680 et 716–719 (seuil du gynécée ou de la chambre) ; 17, 569–575 (*idem*) ; 21, 42–45. On pourrait développer sur le franchissement du seuil dans le rituel du mariage et ses nombreux aspects chthoniens (par ex. M. Alexiou, *The Ritual Lament, passim*).

[46] Voir surtout A. Motte, *Prairies et Jardins*, p. 81–87, *pace* les propos exacts mais trop exclusifs de N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 13. La chambre nuptiale est parfois associée à la mort (θαλάμος-θάνατος), avec l'idée d'une chambre fermée

La marque de Trophonios et Agamède, déjà manifeste dans l'image d'un trésor inviolable, – et sans doute fermé par un seuil, – est intensifiée par la venue de Zeus qui, tel Trophonios dans le trésor d'Hyrieus, agit en passe-muraille. Il féconde Alcmène juste avant sa nuit de noces avec son époux[47] : l'intégrité théoriquement garantie du θαλάμος d'Amphitryon est donc sujette à caution et débouche, comme dans le cas de l'*adyton* delphique, sur un contact entre les mondes divin et humain.

Les usages du temple poliade de Poséidon Hippios, à proximité de Mantinée et dont on prêtait la construction aux deux frères, ne sont guère différents. Il était défendu d'y accéder, et on retrouve là l'idée d'une pièce secrète, mais cette interdiction n'était manifestée par aucune barrière solide : un fil de laine seul suffisait à cet effet. Ce détail entraîne les commentaires d'un Pausanias rationalisant : peur superstitieuse des gens de l'époque, ou pouvoir magique contenu dans le fil de laine. On ne peut s'empêcher de conclure que le fil n'est pas plus contraignant, physiquement, qu'un seuil, mais que ces deux artifices semblables dans leur principe agissaient comme des barrières infranchissables sans l'autorisation de la divinité[48]. L'interdiction valait toujours à l'époque d'Hadrien qui fit restaurer le sanctuaire, et bâtir tout autour de l'ancien temple un nouveau, sous la surveillance d'initiés, ἐπόπται, qui s'assuraient que les ouvriers ne puissent ni regarder à l'intérieur du vieux bâtiment, ni en emporter des fragments[49].

---

mais liée au monde des enfers : Alceste attend Thanatos dans sa chambre nuptiale, Laodamie y entretient le double de Protésilas, Antigone se pend dans sa tombe nuptiale (R.A.S. SEAFORD, *The Tragic Wedding*, p. 106–130). Mystères (chthoniens) et mariage sont déjà rapprochés par Plutarque (*Éroticos*, 20, 766b ; 23, 769a). Aristée, né dans la fameuse chambre nuptiale de Cyrène, fut maître de mystères etc. Même association dans le monde gnostique, sans que l'on puisse saisir le lien avec la « pensée » mystérique traditionnelle (IRÉNÉE, *Hérésies*, 1, 21, 3 : *sponsale cubiculum ... et quasi mysticum* ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 3, 27, 1, 5 ; 3, 10, 1 ; 3, 30, 1), etc.

[47] Entre autres HÉSIODE, *Bouclier*, 1–56 : voir à ce propos P. MARCHETTI (et K. KOLOKOTSAS), *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 224–225.

[48] PAUSANIAS, 8, 10, 1–4. Sur l'ensemble du culte à Mantinée, voir M. JOST, *Sanctuaires et cultes*, p. 132–134 et 288–289.

[49] Cette mention d'ἐπόπται est intéressante, de même que leur association avec l'ancien temple, car elle implique l'existence de mystères, auxquels le nom de Trophonios était quelque part mêlé (voir *infra*, p. 121–125 ; 204–216). Enfin, le temple d'Apollon bâti par Trophonios à Pagasae était mentionné par HÉRACLIDE DU PONT (fr. 137ab, WEHRLI = schol. *in* HÉSIODE, *Bouclier*, 70) dans un ouvrage consacré aux oracles. Par une glose d'Hesychios (*s.v.* Πάγασα ; Παγασίτης ; *cfr* aussi Προστατήριος),

1.1.5 *Trophonios et Agamède, des architectes spécialisés*

Trophonios et Agamède sont donc des architectes mais dont l'art est hautement spécialisé. Leur incombent, tout d'abord, les chambres coupées du monde et donc secrètes, mais dont aucune n'est parfaitement close, car une faille permet de déjouer l'inviolabilité du lieu : le seuil delphique laisse passage au consultant admis par Apollon, Zeus s'introduit en secret dans le θαλάμος d'Alcmène, Trophonios déjoue la garde des rois grâce à une pierre amovible, et le temple de Mantinée, dont nul profane ne peut contempler l'intérieur, n'est défendu que par un fil de laine. Cette composante « technique » du personnage n'est pas une adjonction tardive[50] : elle fait partie de la quintessence trophoniaque, et ce depuis l'*Hymne homérique* au minimum.

La fameuse faille ne fonctionne que moyennant l'aide des dieux : clairs sont les cas de Delphes et de Thèbes ; Trophonios, quant à lui, use certes d'une τέχνη, mais celle-ci tient aussi de la magie, du pouvoir de s'introduire sans être vu par une passe invisible ; le sanctuaire de Poséidon enfin est gardé par des ἐπόπται, terme qui implique une initiation au culte local sans doute mystérique, à savoir une révélation divine réservée aux initiés.

Une fois violée la place inviolable, s'établit un contact avec le monde divin, qui donne lieu à des événements surnaturels liés au côté chthonien de la religion : connaissance de l'oracle à Delphes, reçu dans l'*adyton* en contrebas du temple, fécondation divine dans le θαλάμος, vols inexplicables dans les trésors, mystères à Mantinée. Sans doute la rencontre avec le divin est-elle effacée dans les récits de vols. Le rapprochement entre les trésors, la chambre nuptiale et l'*adyton* où l'on entrepose les richesses sacrées, permet de la sous-entendre. De plus, dans la légende du pharaon Rhampsinitos, qui reprend point par point le mythe de Trophonios volant Hyrieus, le souverain d'Égypte accomplit une catabase dans une chambre chthonienne qu'il a construite et rencontre, dans l'au-delà, Déméter (Isis) en personne[51] : le côté divin est donc plus qu'envisageable. La nuit enfin est l'écrin nécessaire à l'extraordinaire qui s'y produit : dans la version pindarique, Trophonios qui vient d'aider Apollon à éta-

---

on sait que « πάγασα » désignait la porte : Trophonios serait bien assorti à cet Apollon de passage, surtout dans un ouvrage d'HÉRACLIDE : voir *infra*, p. 177.

[50] Par ex. B.C. DIETRICH, *Death, Fate and the Gods*, p. 349.

[51] Voir *supra*, p. 77, n. 42.

blir son *adyton*, meurt durant la nuit, tandis que la révélation s'obtient dans une pénombre qui rappelle les ténèbres infernales. Zeus s'exécute de nuit également auprès d'Alcmène, et Trophonios, avec Agamède, attend la noirceur pour passer à l'action[52].

Tous ces réduits recèlent enfin une richesse, à plusieurs égards : richesse matérielle dans les chambres fortes, mais richesse de la procréation dans la chambre nuptiale assimilable à un trésor. À Delphes, selon l'*Hymne homérique à Hermès* (471–473), Apollon passe pour riche à cause de l'or qu'on lui a consacré mais aussi parce que toute prophétie lui est échue. À la fécondité humaine dans le θαλάμος fait donc pendant la fécondité de l'inspiration dans l'*adyton*, tellement proche de l'inspiration des poètes, elle-même partie intégrante de l'efflorescence féconde de la Nature[53].

En prêtant à Trophonios et Agamède la pose du seuil du temple delphique, l'auteur de l'*Hymne homérique à Apollon* n'a donc pas cédé à un caprice métonymique, mais a concentré en cette image le fondement mythologique des personnages. Par οὐδός, on entendra donc le seuil dans le sens de limite, franchissable mais interdite, d'une riche chambre secrète qui est un point de contact avec le divin dans sa dimension surnaturelle, chthonienne et nocturne. Le franchissement de cette limite, inquiétante et ambivalente, implique un point de non-retour (d'où d'ailleurs l'expression fréquente du seuil de la vieillesse, soit le moment de passer dans l'Hadès[54]), si ce n'est avec l'assistance d'une divinité. Dans l'*Hymne homérique à Déméter* (184–191), c'est en touchant l'οὐδός du palais qui aussitôt resplendit que la déesse méconnaissable manifeste sa puissance. Étant donné le contexte de ses manipulations immortalisantes sur la personne de Démophon dans le *megaron*, ce dernier pourrait revêtir l'aspect de l'*adyton* des futurs mystères[55].

---

[52] Pour la noirceur, voir encore le très tardif Nicéphore Grégoras, *Histoire byzantine*, 1, p. 376, 9–20 (Schopen-Bekker).

[53] A. Motte, *Prairies et Jardins*, *passim*.

[54] Le seuil de l'Hadès existe également : par ex. A.-M. Vérilhac, *Παιδες*, 1, 93 (Camiros, Ier siècle av. J.-C.).

[55] Bien plus tard, Apulée (*Métamorphoses*, 11, 23, 5–7) fera dire à son héros qu'il a franchi le *seuil* de Proserpine et approché des frontières de la mort (voir *infra*, p. 216).

1.1.6 *L'*adyton *de Lébadée*

Une dernière version de la légende, tardivement attestée, avait trait spécifiquement au *manteion*, que Trophonios en personne aurait édifié. Certaines sources, parfois chrétiennes, allaient jusqu'à dire que le héros y serait mort, parfois de faim et même qu'il se serait suicidé, pour faire croire à son apothéose, dans la caverne où les Béotiens iraient plus tard interroger son oracle[56].

Ces témoignages ont-ils un lien quelconque avec la légende principale ? Originellement, il semble que non. Pindare fait mourir le héros après son œuvre delphique et Pausanias dit simplement que celui-ci fut happé par la terre à Lébadée[57]. Mais on conçoit aisément que la seule présence du *manteion* ait impliqué une légende locale de sa construction par Trophonios et peut-être de longue date, pour accoler davantage la légende à la réalité cultuelle. Pausanias, qui détaille peu le bâtiment, insiste sur la qualité de sa finition et ne laisse guère de doute sur le fait que le travail était parfaitement digne de l'architecte lui-même. La rumeur voulait aussi que l'*adyton* ait été riche en or et en argent, dans la droite ligne des trésors construits et pillés par les deux frères[58].

Pièce close, l'oracle de Trophonios l'est jusque dans sa forme et sa désignation. Dans sa forme : Pausanias et Lucien semblent faire état d'un boyau mystérieux, qui engloutissait les pèlerins qui avaient reçu l'autorisation divine via les entrailles d'un bélier lors du dernier sacrifice[59] ; dans sa désignation : Euripide définit celui-ci par θαλάμαι[60], apparenté à θαλάμος et désignant un abri rocheux pour les animaux marins et terrestres, ou une pièce close, peu pénétrable, tels les enfers que visite Héraclès, ou les pièces dorées de l'Olympe, ou encore un palais royal. Le champ sémantique de θαλάμαι est riche, surtout chez Euripide : tombeau, forêt profonde et grotte. À ces aspects de sûreté chthonienne, de mort et d'au-delà, il faut ajouter celui de la maturation féconde, auquel renvoie Euripide encore quand il use du terme pour désigner la matrice artificielle que Zeus ménagea dans sa cuisse pour protéger Dionysos avant terme[61]. Est-il besoin de faire ressortir les attaches que le mot entretenait avec le cycle de la vie et de la mort, et sa fertilité inhérente ? En association avec un ὀργαστήριον d'Attis, une des grottes de Métèr, en Phrygie ou près de Cyzique, où les prêtres châtrés dédiaient leurs bourses aux deux divinités, recevait en particulier cette appellation. L'élément mystérique est donc sous-jacent, et confirmé par l'usage du mot pour des vases consacrés que l'on enfouissait avec des ἀπόρρητα. Un passage des *Phéniciennes* d'Euripide encore est éclairant quant aux valeurs mantiques de θαλάμαι, mêlées à l'au-delà et à l'oniromancie[62]. Œdipe demande à Antigone les raisons qui l'ont poussée à le faire quitter sa retraite :

---

[56] Charax de Pergame, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5. Aussi Photios, *s.v.* Λεβάδεια ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508ac, Holwerda, et 508b, Koster ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a. Suicide : Cosmas Hierosolymitanus *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 284 (= *PG*, 68, col. 512–513) ; Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *Oratio in sancta lumina*, 6 (= *PG*, 36, col. 1069).

[57] Pausanias, 9, 37, 7. Voir aussi [Plutarque], *Proverbes*, 1, 51 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a ; *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται.

[58] Pausanias, 9, 39, 9 et 12.

[59] « Boyau » : Pausanias, 9, 39, 10–11 ; Lucien, *Dialogues des morts*, 10 ; *Ménippe*, 22 ; voir *infra*, p. 157–164. Sacrifice : Pausanias, 9, 39, 6.

[60] *Ion*, 392–394 (repris *texto* par Arsenios, 15, 43a ; aussi [Joannes Catrarius], *De astrologia dialogus*, p. 71, 8 : ἄδυτα) : Euripide emploie également le terme σηκοί, qui renvoie au σηκός que la cité de Lébadée se propose de réparer à l'époque de Plutarque (*IG*, 7, 3077), sans doute celui de Trophonios (le premier donateur est le prêtre de Trophonios) : voir L. Migeotte, *Les souscriptions publiques*, n° 30 et A. Schachter, *Cults*, 3, p. 75 (*contra* : D. Knoepfler, *Sept années de recherches*, n° 128).

> À son lit, à l'obscurité de sa chambre (σκοτίων ἐκ θαλάμων), tu as arraché par des larmes pitoyables le vieillard chenu qui n'est plus qu'un fantôme apparu dans l'air (αἰθεροφανὲς εἴδωλον), un mort venu de l'autre monde, ou un songe ailé[63].

---

[61] Abri rocheux : Aristote, *Histoire des animaux*, 549b–550a ; 590b ; *Hymne homérique à Apollon*, 77–78 ; Oppien, *Halieutiques*, 1, 138–139 ; Philostrate, fr. 174, 1, etc. Euripide, chambre close : *Héraclès*, 807–808 ; Olympe : *Ion*, 459–460 ; palais royal : *Ion*, 485–487 ; tombeau : *Suppliantes*, 980–981 (tombeau de Capanée, qui devient aussi chambre nuptiale : schol. *in Phéniciennes*, 931) ; forêt : *Bacchantes*, 560–564 (retraites du Mont Olympe, où Orphée, le passeur maître de l'harmonie universelle, rassemblait bêtes et arbres) ; grotte : *Phéniciennes*, 931 (grotte du dragon thébain, fils de la Terre, en fait *alsos* avec passage infernal : schol. *in* 931 et 1011) ; Dionysos : *Bacchantes*, 94–96. Les Θαλαμαί, avec accent sur la dernière syllabe, sont aussi les τόποι ἱεροί des Dioscures, proches de Trophonios : voir *infra*, p. 108–109.

[62] 'Οργαστήριον : Nicandre, *Antidotes*, 6–8 et schol. *in* 8bd ; ἀπόρρητα : schol. *in* Euripide, *Phéniciennes*, 931 ; aussi Erotianos, *Lexique hippocratique*, p. 76, 15, Klein (*s.v.* θαλάμαι), et p. 128, 16–129, 4 (*s.v.* ὕποφρον) ; valeurs mantiques : Euripide, *Phéniciennes*, 1540–1545 ; valeur eschatologique : épigramme de Simonide (*Anthologie palatine*, 7, 508) : un médecin a détourné bien des humains malades des θαλάμαι de Perséphone ; aussi A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 77 (Chios, Ie siècle apr. J.-C.) ; 183 (Daldis, Ier siècle apr. J.-C.). Encore Virgile, *Énéide*, 6, 279–280 : « *in limine [Orci] Bellum/ferreique Eumenidum thalami* ».

[63] 1541–1545. Σκοτίος est un adjectif qui convient aux pièces sombres et chthoniennes, et dont Trophonios héritera (Charax de Pergame, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5) ; aussi O. Andrei, *Claudius Charax*, p. 71–72.

Θαλάμαι peut désigner encore une alvéole, ou un essaim, apportant une nouvelle touche à la compréhension du site lébadéen, puisque Trophonios était un proche des abeilles qui, trouvant refuge dans son antre, avaient permis la découverte de l'oracle[64].

La consultation de Trophonios apparaissait donc telle une démarcation directe de son domaine d'activité légendaire. Le pèlerin franchissait le « seuil » de la mort et des enfers, mais grâce à la bonne attention du dieu, le retour théoriquement interdit lui était autorisé, et même garanti ; ceux au contraire qui pénétraient d'autorité dans l'*adyton*, pensait-on, n'en ressortaient pas vivants[65]. L'oracle et les modalités de la consultation ont donc pu s'insérer naturellement dans la trame de la vie du héros, dont il suffisait somme toute de rationaliser la fin : plutôt qu'un engloutissement subit, c'est une retraite souterraine et volontaire qui aurait clos le destin du personnage. Cette version, difficile à estimer par rapport à la chronologie de la légende principale, ne se comprend que mieux à la lumière des parallèles avec Pythagore et Zalmoxis, qui dès l'époque classique passaient pour s'être construit une chambre souterraine, et qui nous retiendront bientôt[66] : les accointances pythagoriciennes, on le verra, étaient fermement établies au *Trophonion* dès le V^e^ siècle avant J.-C.[67], et cette seule constatation permet de couper court à la thèse du développement tardif d'une légende locale faite d'élucubrations sans intérêt.

Si l'oracle de Trophonios est parfois décrit comme une simple grotte[68], cette rusticité ne fait pas obstacle à un certain niveau d'élaboration architecturale : pour quitter la caverne de Maia, dans l'*Hymne homérique à Hermès*[69], le jeune dieu en franchit l'οὐδός, signe tangible de la marque technique et de la fameuse limite protectrice. Par ailleurs Trophonios, chez Pausanias, passait pour être le nourrisson de Déméter, et comme son refuge est souterrain, on ne peut s'empêcher de rattacher le héros au groupe des enfants divins et héroïques qui trouvent abri dans une grotte. Euripide nomme la grotte de

---

[64] *Anthologie palatine*, 6, 239, 4–5 ; 9, 404, 2 ; mais surtout NICANDRE, *Antidotes*, 448–451. Voir *infra*, p. 228–231.

[65] PAUSANIAS, 9, 39, 12. Voir PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19.

[66] Voir *infra*, p. 99–100 ; 111–115.

[67] Voir *infra*, p. 277–282.

[68] PAUSANIAS, 9, 40, 1–2 (aussi schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a). Sur la désignation de l'*adyton* trophoniaque, voir le tableau récapitulatif (annexe 3).

[69] 1, 20–23 (voir aussi 380).

Trophonios θαλάμαι et celle de Zeus enfant, en Crète, θαλάμευμα[70]. Le personnage qui fait l'objet d'une courotrophie est souvent aux mains d'une nourrice, Gé ou une de ses proches, telle Déméter, entourée d'assistantes bienveillantes, parmi lesquelles figurent en bonne place les abeilles, et les enfances du Zeus crétois ne sont pas là pour le démentir[71], non plus que celles d'Hermès. Le repaire de Trophonios unit donc toutes les caractéristiques requises : courotrophie, au-delà, richesse et divination[72].

1.1.7 *Conclusions sur le mythe de Trophonios*

Les sources permettent de remonter assez haut dans le temps : la *Télégonie* et l'*Hymne homérique à Apollon* attestent la popularité hâtive de l'histoire de Trophonios. À cette même époque, il devait déjà vaticiner en Béotie, car ces légendes ont dû, en toute logique, partir de Lébadée plutôt qu'y aboutir.

Si on ne trouve chez Pindare qu'une version moralisante, cela ne veut pas dire nécessairement que la légende de Trophonios se soit partout peu à peu vidée de ses éléments peu recommandables. Dans l'*Hymne homérique* d'une part, Trophonios et son frère sont « amis des dieux immortels », alors que les deux compères ont à leur actif, dans la *Télégonie*, un exploit qui, s'il présente des aspects sympathiques, apparaissait néanmoins sous un jour défavorable. L'épisode du vol, pittoresque, pourrait être envisagé en tant qu'adjonction secondaire sous l'impulsion d'un thème populaire mais, à supposer qu'il ne soit pas originel, il n'aurait pu l'être qu'en fonction de sa proximité sémantique avec le fond de la légende. L'*Hymne homérique à Hermès* est là pour confirmer la possibilité de cette lecture : Hermès, après tout, alors qu'il habitait dans la caverne du Mont Cyllène avec sa mère et nourrice, ne vécut-il pas une enfance délinquante qui le consacra dans sa divinité ? Une dernière remarque : il y aurait beaucoup à gagner si l'on connaissait le fin mot des versions avec vol. Augias, le roi floué, n'est pas un parangon de vertu, il est aussi le propriétaire des célèbres écuries, et sa rencontre avec Trophonios pourrait bien suivre le canevas d'une histoire de brigand trompé.

---

[70] Pausanias, 9, 39, 5 et schol. *in* Lycophron, *Alexandra*, 153. Euripide, *Bacchantes*, 120–121 (aussi Strabon, 10, 3, 13) ; dans Hésiode (*Théogonie*, 479–484), c'est le terme ἄντρον qui est utilisé, qualifié d'« impénétrable ». Une relation semble induite entre la Crète et Lébadée dans un fragment de Cratinos (fr. 237, *PCG*) : « ἔγειρε δὴ νῦν, Μοῦσα, Κρητικὸν μέλος. χαῖρε δή, Μοῦσα · χρονία μὲν ἥκεις, ὅμως δ'ἦλθες », mais cette précision pourrait tenir de la poésie uniquement (*cfr* R. Quaglia, *Trophonios*, p. 463–464). Le mont Lycée et Olympie, deux autres lieux de naissance de Zeus, avec tradition courotrophique, étaient également reliés à la grotte idéenne (voir W. Burkert, *Homo Necans*, p. 91–92 et 102–103).

[71] Cas de Démophon à Éleusis (*Hymne homérique à Déméter*). En général T. Hadzisteliou Price, *Kourotrophos*. Zeus : Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, 19, 1–2 ; Callimaque, *Hymne à Zeus*, 42–54. Voir aussi Théocrite, *Les Thalysies*, 52–95 (Caminos). Enfances de Zeus : P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, p. 94–131 ; J. Laager, *Geburt*, p. 156–194 ; A. Motte, *Le thème des enfances divines*, p. 109–125 ; L. Robert, *Documents d'Asie Mineure, XVIII*, p. 257–270 ; N. Robertson, *Ancient Mother*, p. 245–269.

[72] On connaît à Lébadée les « démons » appelés « Trophoniades », qui équivalent aux Courètes crétois (voir *infra*, p. 121–125). Bien que ceux-ci soient très mal connus, l'hypothèse d'une courotrophie de type classique gagne donc en valeur : voir *infra*, p. 221–231 ; 295–304.

Au total, les diverses versions de la légende trophoniaque pourraient n'être que les éléments d'un mythe premier peu à peu individualisés ; l'hypothèse n'est pas gratuite : enfant héroïque, recueilli dans une grotte par Déméter, Trophonios aurait été un rusé, qui fit ses armes dans le domaine de l'architecture, et de la magie tellement ambivalente, touchant même à Delphes ; maître dans l'art du passage chthonien, il avait aussi le pouvoir de la divination, tous éléments que la légende se chargea d'emboîter avec une logique dont nous entrevoyons le fil conducteur. Au total par exemple, le retour de Trophonios à Lébadée après son forfait manqué n'est pas en contradiction avec la variante courotrophique. Comme l'Hermès voleur, il revient dans sa tanière béotienne, mais pour n'en plus ressortir.

Bien que les éléments fassent défaut pour saisir l'interaction entre le mythe et le rite, force est de constater une liaison beaucoup plus nette qu'on ne le dit généralement : Trophonios était un être que l'on venait consulter au fond d'un antre indicible, et dont la vie était jalonnée de la création de pièces où divin et humain pouvaient se rejoindre, notamment à Delphes. Faut-il s'étonner dès lors de ce qu'une généalogie transmise par Cicéron fasse de Trophonios un Mercure ?

1.2 La généalogie de Trophonios

Trophonios pouvait revendiquer quantité de parents prestigieux : son père peut être Erginos, roi d'Orchomène, Apollon ou encore Zeus.

1.2.1 *D'Erginos à Apollon*

Le rapprochement avec Apollon n'est pas récent. Un fragment de Callisthène rattache sans ambages l'oracle de Lébadée, qu'il nomme *Trophonion*, à l'activité oraculaire du Pythien : ni l'épigraphie ni les autres témoins littéraires ne confirment cette appropriation, mais on connaît les prétentions généalogiques du dieu delphique, et les relations privilégiées entre Lébadée et Delphes[73]. Lébadée semble même avoir été considérée, dans l'Antiquité très tardive, comme une cité consacrée à Apollon, et elle avait organisé des jeux nommés *Pythia*[74]. À l'époque de Pausanias et de Philostrate, la filiation d'Apollon se fit plus pressante et l'on mit la découverte de l'oracle à l'actif de la Pythie, voire le mariage même du père de Trophonios[75]. La *polis* romaine était, c'est vrai, ἱερά mais, selon une inscription de 230–220 avant J.-C., elle était consacrée à Trophonios et à Zeus Basileus[76]. Paradoxalement d'ailleurs, le récit laissé par le Périégète sur le *Trophonion* n'indique en rien une ascendance apollinienne : tout y tournerait plutôt autour de Déméter, Zeus et Coré.

Les sources les plus anciennes n'indiquent pas de lien de parenté direct avec Apollon : Trophonios et Agamède sont, dans l'*Hymne homérique*, les fils d'Erginos, dont la tradition faisait un roi d'Orchomène, descendant de Minyas ou d'Athamas et célèbre pour ses guerres contre Thèbes. L'oracle aurait affirmé au roi vieillissant que son souhait de procréer serait exaucé s'il prenait une jeune épouse, soit métaphoriquement : « Erginos, fils de Clyménos, fils de Presbon, tu es venu bien tard chercher une lignée : mais adapte cependant à un vieux timon une jeune κορώνην ». Ce dernier terme est ambivalent, car il signifie, associé à timon, autant « lame de charrue » que sexe féminin, mais aussi « corneille » ; on y trouve alors une double symbolique unifiée, celle du sillon labouré de la fécondation et celle de la divination[77].

---

[73] Callisthène, *Fr.Gr.Hist.*, 124 F 11 (*apud* Stéphane de Byzance, *s.v.* Τεγύρα) ; l'auteur, qui semble avoir connu le *manteion* lébadéen (*cfr* 124 F 22a), unissait les oracles d'Apollon à l'est du Copaïs, Delphes, Tégyre et Abai, en y adjoignant l'*Hisménion* de Thèbes. On peut évidemment suspecter Stéphane de Byzance d'une erreur, ou d'une confusion, lui ou son compilateur. Lébadée et Delphes : voir annexe 1.

[74] Lactance Placide *in* Stace, *Thébaïde*, 7, 345. *Pythia* : voir *infra*, p. 315–316.

[75] Filiation : Pausanias, 9, 37, 5 (la plupart des pèlerins accréditaient cette origine) ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19. Par la suite : schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a, Koster ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a, Holwerda. Découverte de l'oracle : Pausanias, 9, 40, 1–2 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a, Holwerda ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a, Holwerda. Erginos : Pausanias, 9, 37, 4.

[76] *Hiera polis* : *IG*, 7, 3104 et 3105 (IIIe siècle apr. J.-C.) ; C. Vatin, *Quelques inscriptions*, p. 246 (époque de Constance Chlore) = *SEG*, 23, 296. Trophonios et Zeus : *IG*, 7, 4136.

Les fils d'Erginos renvoient donc par leur père à la mythologie béotienne, et par leur mère également, car Épicaste est une des grandes dames de la région, liée à la dynastie thébaine[78]. Soit dit en passant, la plupart des personnages côtoyés par Trophonios et Agamède renvoient à l'ère mycénienne, et le hasard ou les redéterminations tardives ne peuvent pas tout expliquer[79]. On a déjà constaté la quasi-contemporanéité des héros et de l'Apollon de la *Suite pythique* du VII^e^ ou VI^e^ siècle, dont l'auteur mettait entre parenthèses tout le passé oraculaire de la Thèbes achéenne, et notamment Tirésias. Le roi béotien Hyrieus qui les prend à son service pour construire son trésor, appartient peut-être au vieux fonds légendaire mycénien, de même qu'Amphitryon, Dédale et le roi d'Élide Augias. S'il est impossible de jauger l'ancienneté des récits mythiques qui avaient cours à l'époque hadrienne, il est quand même intéressant de constater qu'une fois de plus la tradition trophoniaque est plus cohérente qu'il n'y paraît. Augias, selon les scholiastes de Stace, aurait même été le père des deux héros qui le volent, mais il faut faire son deuil de cette nouvelle liaison avec le monde mycénien, car cette variante me semble directement sortie d'une simple confusion entre Agamède, frère de Trophonios, et la fille d'Augias, son homonyme et magicienne[80] ; Trophonios, frère d'Agamède serait alors devenu, de fait, fils d'Augias, l'assimilation étant d'autant plus facile que les deux frères étaient associés au nom du roi dans la vieille *Télégonie*. Pour revenir aux parents de Trophonios, aucun n'est lébadéen, Erginos étant d'Orchomène[81] et Épicaste de Thèbes : peut-être faut-il y voir une quête de parents glorieux à l'extérieur d'une cité dont l'histoire archaïque semble dominée par ses voisines.

---

[77] Tableau généalogique dans M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, p. 65–67 et 175. Oinomaos *apud* Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 5, 30, 2 ; Pausanias, 9, 39, 1–7. Aussi schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a, Holwerda. La *Suda* (*s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται) donne 'Ερσίνος, confusion ou corruption manuscrite. Peut-être Coroné doit-elle être rapprochée de la généalogie d'Asclépios (Jean le Lydien, *Livre des mois*, 4, 142), issu d'Ischys et Coronis.

[78] Dans la légende de Trophonios comme celle d'Œdipe, Épicaste (dans la tradition épique) finit par se muer en Jocaste. L. Edmunds, *Cults*, p. 233–234 ; *idem*, *Oedipus*, p. 13, n. 63 et *index s.v.* Epicaste et Iocaste.

[79] Point souligné par R. Simonetta, *Nascita*, p. 27–32. De là à conclure que l'activité architecturale de Trophonios trahit l'effervescence architecturale mycénienne, il y a un pas que je ne franchirais pas. On aimerait pouvoir jeter quelque lumière sur d'autres jumeaux béotiens, Amphion et Zéthos, eux aussi constructeurs, mais les sources sont trop pauvres (A. Schachter, *Cults*, 1, p. 28–29).

[80] Fils d'Augias : schol. et Lactance Placide *in* Stace, *Thébaïde*, 7, 345. Les mêmes scholiastes appellent Trophonios et Agamède les frères Tauropolites ; peut-être s'agit-il plus d'une dénomination en relation avec les écuries d'Augias. Agamède la magicienne : Homère, *Iliade* 11, 739–741 (voir O. Kern, Art. *Agamede*, col. 719).

À bien y penser d'ailleurs, Erginos est pour Trophonios et Agamède un père bien plus évocateur qu'Apollon : n'est-il pas un des Argonautes, et plus précisément le pilote de l'Argo, succédant à Tiphys en certaines versions ? Alain Moreau vient de réaffirmer, après Joseph Fontenrose, l'essence chthonienne et infernale du voyage de Jason et ses compagnons[82]. Quant au père d'Erginos, Clyménos[83], fondateur du temple de Déméter à Hermione, ne jouit-il pas d'un culte conjoint à celui de Pluton et d'un temple en face de celui de sa sœur, une certaine Chthonia, dont le territoire est composé de trois portions : celles de Pluton, du Lac Achéruse et de Clyménos ? Le fondateur de cette chthonienne ville d'Hermione s'appelle Eurôps, alors que la Déméter lébadéenne portait l'épiclèse Eurôpé. Quand Pausanias enfin, à la suite d'Euripide, précise qu'au sein d'un bois sacré la part de Clyménos renferme un χάσμα franchi jadis par Héraclès tenant le cerbère, Trophonios apparaît digne rejeton de ses père et grand-père, eux-mêmes transis de nature infernale, voire d'une importante composante de passage aux enfers. Clyménos enfin est une épithète d'Hadès et Trophonios ne s'en trouve nullement dépaysé[84].

---

[81] Certaines variantes font d'Erginos le fils de Presbon (PAUSANIAS, 9, 37, 1 ; schol. *in* APOLLONIOS DE RHODES, 1, 185–188a), et donc le petit-fils de Phrixos : ceci le rapprocherait d'Halos de Thessalie, mais le Mont Laphystion, qui dominait Lébadée à l'est, n'est peut-être pas pour rien dans cette histoire, puisque c'est là, selon une partie de la tradition, que Phrixos aurait échappé au couteau de son père Athamas (PAUSANIAS, 9, 34, 5).

[82] HÉRODORE, *Fr.Gr.Hist.*, 31 F 55 et VALERIUS FLACCUS, *Argonautiques*, 5, 65–66. Erginos est dit venir de la région de Branchos et de Milet, soit des environs de Didymes et de son oracle (oracle apollinien mais très particulier, aux composantes chthoniennes ; *Argonautiques orphiques*, 152–153). A. MOREAU, *Le mythe de Jason*, p. 128–138 ; J.E. FONTENROSE, *Python*, p. 477–487. Selon PINDARE, *Olympiques*, 4, 19–27 (et schol. *ad loc.*) et CALLIMAQUE, fr. 668, PFEIFFER, Erginos en pleine jeunesse a déjà les cheveux gris, caractéristique qui lui fait défier les règles du vieillissement, du passage d'un âge à un autre.

[83] PAUSANIAS, 2, 35, 9–10. Selon un scholiaste à APOLLONIOS DE RHODES (*Argonautiques*, 1, 185–187), Clyménos est fils de Poséidon (comme chez Hygin), dont les attaches chthoniennes ne sont plus à préciser (et pour lequel Trophonios et Agamède construisent un temple à accès « limité »).

[84] Eurôps : PAUSANIAS, 2, 35, 4–11 et 34, 4. *Alsos :* EURIPIDE, *Héraclès furieux*,

Mais évidemment Trophonios et Agamède, dès l'*Hymne homérique*, Pindare et le pseudo-Platon, puis jusqu'à Plutarque et la basse époque, évoluent en directe association avec Apollon, à Delphes même. Euripide aussi présentera un Trophonios révérencieux, qui laissait la préséance au dieu de Delphes. Un fragment d'Hésiode, assez récemment publié et en provenance des papyrus de Philodème, manifeste une hésitation chez les généalogistes, qu'il s'agisse ou non d'une note qui remonte effectivement à un poète hésiodique : quand Apollon s'unit à Épicaste, celle-ci est qualifiée de « mère de Trophonios », ce qui se distingue nettement du passage en entier, lequel énumère les amours divines et leurs fruits[85]. Selon Martin West, Apollon se serait uni à Épicaste, déjà épouse d'Erginos, dans une histoire semblable à celle de Zeus et Alcmène : deux fils auraient été conçus la même nuit, l'un mortel et fils d'Erginos, l'autre immortel car des œuvres d'Apollon. Le raisonnement reste très fragile, même s'il résoudrait à merveille l'histoire des deux frères, dont seul Agamède mourait alors que Trophonios demeurait le maître d'un oracle[86]. La mère de Trophonios, quand elle est citée, ne change pas : Épicaste (et sa variante Jocaste) atteste la stabilité de la généalogie trophoniaque, et montre que petit à petit un père plus prestigieux a eu tendance à s'imposer.

Lorsque le nom d'Apollon fut associé à la naissance de Trophonios, la paternité d'Erginos fut peu à peu délaissée, encore que jamais totalement, et moins en Béotie qu'ailleurs[87]. Charax de Pergame nous

---

610–615. Clyménos-Hadès : *Anthologie palatine*, 7, 9 ; Callimaque, fr. 285, Pfeiffer ; *Etymologicon Magnum*, 521, 4 ; *Etymologicon Genuinum*, p. 189, Miller ; *Etymologicon Gudianum*, Sturz et *Suda*, *s.v.* Κλύμενος ; Lasos, fr. 1 [= 702, Page, *PMG*] ; Pausanias, 2, 35, 9–10 ; Philicos, *Hymne à Déméter*, fr. 524 [= D.L. Page, *Select Papyri* : III. *Literary Papyri*, Londres, 1942, p. 402] ; chez d'autres auteurs la variante Périclymène s'est imposée (par exemple Hesychios, *s.v.* Περικλύμενος ; Hygin, *Fables*, 14).

[85] Euripide, *Ion*, 300–302 ; 392–394 ; 404–409. Hésiode, fr. 245, Merkelbach-West (1990^{2}) : « 'Απόλλω (. . .) ἐρασθῆν[αι δὲ] (. . .) κ[αὶ τῆς] Τροφωνίου μ[η]τρὸς 'Επ?[ι]κάσ?[της ».

[86] *The Hesiodic Catalogue : New Light*, p. 6 (idée déjà en germe chez P. Guillon, *Notes sur le livre IX de Pausanias*, p. 64–65, n. 19). La mise en abîme serait surprenante, puisque Trophonios aurait été conçu dans une pièce du type de celles dont il serait plus tard le principal constructeur.

[87] Pausanias (9, 37, 4–5) semble citer d'abord la généalogie classique avant de supposer la paternité d'Apollon. Branchos, le fondateur de l'oracle de Didymes, finit de même par devenir, de protégé d'Apollon (Callimaque, fr. 229, Pfeiffer ; Conon, *Fr.Gr.Hist.*, 26 F 1, § 33), son propre fils (Stace, *Thébaïde*, 3, 478–479 ; Lactance Placide *in* Stace, *ad loc.* et *in Thébaïde*, 8, 198 [= Varron, *Res divinae*, fr. 252, Cardauns] ; *IG*, 12 (5), 893, *ca* 200 apr. J.-C.).

laisse sans doute saisir une étape de ce processus, à supposer qu'il fût correctement cité : Épicaste, qui épouse Agamède, a déjà un fils naturel, σκότιος, Trophonios, mais ce même fils, il l'attribue quelques lignes plus loin à Erginos[88]. Peut-être d'ailleurs le terme σκότιος a-t-il joué un mauvais tour à Trophonios. Deux sens propres lui sont reconnus : ténébreux et, en Macédoine, adolescent en phase probatoire, en quelque sorte « chasseur noir ». Le sens premier a trait aux ténèbres, en particulier celles des enfers (σκότος, σκοτία), parfaitement approprié pour Trophonios, personnage toujours à la frontière des mondes. La seconde acception, d'ailleurs liée à la première, garde tout son sens pour le héros. Mais σκότιος a aussi le sens dérivé de bâtard (enfant obscur), et on peut se demander si la polysémie n'a pas, de σκότιος (l'obscur), métamorphosé Trophonios en νόθος (bâtard)[89].

De façon assez classique, Apollon aurait donc été peu à peu associé au personnage de Trophonios, pour deux raisons fondamentales sans doute. La première est que Trophonios possède plusieurs caractéristiques d'un adolescent mythique, et qu'Apollon, dès sa percée en Grèce, est le patron des jeunes gens en passe de devenir adultes. L'apparition littéraire de Trophonios et de son frère concerne d'ailleurs un épisode de cette veine, et à Delphes de surcroît. La seconde raison est la divination, qui finit par devenir l'apanage essentiel du dieu de Delphes, et d'autant plus après la période dorée de la mantique grecque, le VIe siècle : que ce soit par « propagande » ou bien plus par attraction du culte le plus fort et le plus en vue, Apollon s'insinue au *Trophonion*, sans plus d'ailleurs, car jamais il n'y fera ombrage au maître du lieu, non plus qu'on ne verra apparaître d'Apollon Trophonios. Si dans l'*Hymne homérique à Apollon*, il punit la nymphe Telphousa en la recouvrant de rochers et en s'arrogeant l'épiclèse de Thelphousios, il n'« usurpe » pas l'identité de Trophonios, pourtant son protégé delphique, sans doute parce qu'à l'époque de la composition, Trophonios était irréductible à l'assimilation apollinienne.

---

[88] Charax de Pergame, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5. Tzétzès (*in* Aristophane, *Nuées*, 506a, Holwerda), qui suit à peu de choses près la version de Charax, n'approfondit pas cette question, ce qui montre peut-être que la solution était introuvable. La *Suda* (*s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται ; aussi *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια) associe Agamède et son *frère* Trophonios à l'épisode élidien, de quoi parfaire la complexité des traditions !

[89] Σκότιος : P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, *s.v.* Σκότος ; M.B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage*, p. 87–111. Voir une épigramme funéraire athénienne (IIIe siècle av. J.-C.) qui parle des ailes des ténèbres qui enserrent un enfant : A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 82. Trophonios νόθος : aussi Lucien, *Assemblée des dieux*, 12.

1.2.2 *Zeus*

Le rapprochement de Trophonios avec Zeus est intéressant à plus d'un titre, mais dans l'ensemble, Trophonios s'est davantage prêté à une assimilation avec le roi des dieux plutôt qu'à une filiation, à l'exception d'une seule mention très tardive des scholiastes d'Aristophane, difficile à évaluer[90].

Au *Trophonion*, le héros cavernicole est incontestablement un proche de Zeus, à ce point qu'une assimilation adviendra dans certaines sources post-classiques : une dédicace à Zeus Trophonios de la fin du IIIe siècle avant J.-C., relayée par Strabon et Tite-Live puis quelques attestations épigraphiques et littéraires impériales[91]. Mais ces quelques documents ne suffisent pas à établir une assimilation entre Trophonios et Zeus, et encore moins une assimilation acceptée par tous les consultants ou Lébadéens, ni une chronologie définitive du phénomène. La tendance est assez hellénistique, et d'autres exemples viennent à l'esprit : Zeus Amphiaraos, Zeus Asclépios[92]. Il n'est pas impossible même que ces rapprochements aient une origine stoïcienne ou apparentée, du moins dans le chef de certains adeptes, puisque le stoïcisme prêchait un dieu unique, Zeus, avec ses attributs personnifiés par les autres dieux, une tendance qui allait passer aux Néoplatoniciens.

---

[90] Schol. (Holwerda) et Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 508a et 506a.

[91] Époque hellénistique : *IG*, 7, 3090 (*ca* 200 av. J.-C.) ; 3098 (dédicace selon l'oracle de Zeus Trophonios, IIe–Ier siècles av. J.-C.). Époque romaine et impériale : Strabon, 9, 2, 38 (oracle de Zeus Trophonios) et Tite-Live, 45, 27, 8 (Zeus Trophonius et Zeus [Trophonius ?] associé à Hercyna) ; *IG*, 7, 3077 (prêtre de Zeus Trophonios, *ca* 50–120 apr. J.-C.) ; *AD*, 3, 1917, p. 421–422, n. 2, § 5 (prêtre de Zeus Trophonios, *post* 213 av. J.-C.) ; L. Ampelius, *Livre des merveilles*, 8, 3 (sanctuaire [en Épire, ou peinture sur des casques en Épire ?] de Jupiter Trophonius : mss corrompus et traduction difficile) ; Julius Obsequens, *Prodiges*, 50, 110 (temple de Jupiter Trophonius). Voir aussi Hesychios et Photios, *s.v.* Λεβάδεια : oracle de Zeus (Hesychios, *s.v.* Μαγίδες, connaît Trophonios et ses serpents : il y a donc « assimilation »). *Cfr* A. Schachter, *Cults*, 3, p. 88–89.

[92] Voir A.B. Cook, *Zeus*, 2, p. 1076–1091 ; E.J. et L. Edelstein, *Asclepius*, 2, p. 83–84, 107–108.

1.2.3 *Conclusions*

D'une façon générale donc, Trophonios et son frère Agamède gravitent autour du fonds mythique local. La filiation apollinienne a dû s'y greffer, sans rien altérer du sens de la légende et en renforçant l'explication de la puissance mantique d'un Trophonios considéré, selon un des éclairages de sa légende, comme un adolescent.

Cicéron, qui est le seul à associer étroitement Trophonios avec Mercure-Hermès, troisième du nom et fils de Ischys (soit Valens) et de Phoronide, introduit à merveille la conclusion de ce chapitre. Il faut y voir une assimilation par analogie, construite sur le don que possédait Trophonios d'ouvrir le passage entre les mondes humain et divin, sur le caractère nekyiomantique de sa consultation, d'ailleurs partiellement aux mains d'enfants dénommés *Hermai*, et sur la similitude d'âge de ces deux personnalités rouées et cavernicoles[93].

Il resterait à aborder la question de l'origine du nom du héros, que tout le monde rattache à τρέφειν, et par là au thème de la fertilité. Le caractère aléatoire d'une telle démarche est évident, et je préfère éviter tout abus d'interprétation, bien que les Grecs d'époque impériale raisonnassent déjà ainsi. Il semble clair cependant que l'idée du « démon de la végétation » doive être sérieusement tempérée : cette notion devait son existence à une trop grande confiance faite en l'étymologie, que l'on voyait aussitôt confirmée par une seule légende de sécheresse contée par Pausanias, alors que ce type d'anecdote est d'une désolante banalité dans l'imaginaire grec[94].

Au terme de l'enquête sur le personnage lui-même, Trophonios ne peut être défini dans son essence propre. Fils d'un couple mortel, ou à la limite fils d'un dieu et d'une mortelle, il aurait tout pour être un héros. Il est compagnon d'Apollon, il acquiert une technique merveilleuse et presque magique, il est un adolescent rusé à la fleur de l'âge, il a pour lieu d'attache un seul sanctuaire chthonien. Il possède des talents divinatoires intégrés au sein d'un rituel nocturne. Pour en faire un héros cependant, il manque un élément central : la tombe, et même la certitude qu'il soit *mort.* Pindare le fait expirer, mais dans une vision eschatologique, et les chrétiens le font misérablement périr, mais pour lui dénier toute chance de survie divinatoire[95]. Les versions cependant de Pausanias et Charax, qui remontent peut-être à l'époque archaïque, le font simplement disparaître dans le trou d'où il rendra plus tard ses oracles. Nous reviendrons à cette question après avoir complété l'enquête sur le personnage.

---

[93] Cicéron, *De la nature des dieux*, 3, 22, 56 (*Phoronidis* dans les mss, que la plupart des éditeurs corrigent peut-être à tort en *Coronidis*, car Jean le Lydien [*Livre des mois*, 4, 142] présente, comme fils d'Ischys et Coronis, Asclépios, proche de Trophonios) : « *Alter... filius is qui sub terris habetur idem Trophonius* », « c'est en quelque sorte Trophonios »). Aussi Arnobe, *Contre les Gentils*, 4, 14. *Hermai* : Pausanias, 9, 39, 7.

[94] Pausanias, 9, 40, 1–2 (aussi schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a). Étymologie d'époque romaine : Herodianos, *Partitions*, p. 135, 17–19, Boissonade. Trophonios, nom consacré dans la littérature, peut s'écrire aussi Trephonios dans le dialecte local classique et hellénistique : *IG*, 7, 3055, 3080–3081, 3083, 3086–3087, 3090, 4136. Démon : par ex. B.C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, p. 348–351 ; N. Robertson, *Ancient Mother*, p. 283, et mes propres conclusions dans *Trophonios à Lébadée*, p. 293. A. Schachter, *Cults*, 3, p. 71–72, sagement très sceptique.

---

[95] L.A. TURNER (*Ancient Lebadeia*, p. 470–471) a raison d'insister sur leur caractère de glose à partir de la description de Pausanias ou d'autres sources qui disaient que le héros avait disparu sous terre ou était mort à Lébadée : CHARAX DE PERGAME, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, HOLWERDA (μνῆμα) ; 508b, KOSTER ; schol. *in* LUCIEN, *Dialogues des morts*, 10 (ἐτάφησαν) ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506 (μνῆμα).

CHAPITRE II

TROPHONIOS DANS L'HORIZON MYTHOLOGIQUE GREC

Ainsi campé dans toute sa polyvalence sémantique, Trophonios n'évoluait pas dans un désert mythologique. Bien qu'en provenance de témoignages hellénistiques et romains, les associations qu'on lui prêtait avec d'autres hommes, héros ou divinités permettent de l'insérer dans un contexte élargi qui à son tour s'avère riche d'enseignements.

2.1 TROPHONIOS ET LES PERSONNAGES APPARENTÉS À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

La plus ancienne liste de noms où figure celui du héros de Lébadée est de la plume de Strabon, qui pour Jacoby suivait Poseidonios d'Apamée, jugement aujourd'hui mis en doute :

> καὶ διὰ τοῦτο καὶ οἱ μάντεις ἐτιμῶντο ὥστε καὶ βασιλείας ἀξιοῦσθαι, ὡς τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκφέροντες παραγγέλματα καὶ ἐπανορθώματα καὶ ζῶντες καὶ ἀποθανόντες (s'ensuit une citation sur Tirésias, rejetée par Meineke) · τοιοῦτος δὲ ὁ ᾿Αμφιάρεως καὶ ὁ Τροφώνιος καὶ [ὁ] ᾿Ορφεὺς καὶ ὁ Μουσαῖος καὶ ὁ παρὰ τοῖς Γέταις θεός, τὸ μὲν παλαιὸν Ζάμολξις Πυθαγόρειός τις, καθ' ἡμᾶς δὲ ὁ τῷ Βυρεβίστᾳ θεσπίζων Δεκαίνεος· παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορηνοῖς ᾿Αχαΐκαρος, παρὰ δὲ τοῖς ᾿Ινδοῖς οἱ γυμνοσοφισταί, παρὰ δὲ τοῖς Πέρσαις οἱ μάγοι καὶ νεκυομάντεις καὶ ἔτι οἱ λεγόμενοι λεκανομάντεις καὶ ὑδρομάντεις, παρὰ δὲ τοῖς ᾿Ασσυρίοις οἱ Χαλδαῖοι, παρὰ δὲ τοῖς Ρωμαίοις οἱ Τυρρηνικοὶ οἰωνοσκόποι (*emend.* Corais ; mss ἁροσκόποι, corr. possibles : ὡροσκόποι, ἱεροσκόποι). τοιοῦτος δέ τις ἦν καὶ ὁ Μωσῆς καὶ οἱ διαδεξάμενοι ἐκεῖνον, τὰς μὲν ἀρχὰς λαβόντες οὐ φαύλας ἐκτραπόμενοι δ' ἐπὶ τὸ χεῖρον[1].
>
> C'est pour cette raison encore que les devins sont tenus en si haute estime qu'on les juge dignes de la royauté, puisque, durant leur vie et

---

[1] STRABON, 16, 2, 39 (POSEIDONIOS, *Fr.Gr.Hist.*, 87 F 70, petits caractères). Un fragment qui a été exclu des éditions de THEILER [1982] et de EDELSTEIN et KIDD [1989²]. « Horoscopes » est une conjecture acceptable : *cfr* GRÉGOIRE DE NAZIANCE (*In sancta lumina* [*Discours*, 39], dans *PG*, 36, col. 340) qui, dans un contexte analogue, parle, pour les Chaldéens il est vrai, de γενεθλιαλογία.

> après leur mort, ils nous transmettent les ordres et les amendements de la part des dieux. Ainsi furent Amphiaraos, Trophonios, Orphée, et Musée, et aussi le dieu qu'on trouve chez les Gètes, jadis appelé Zamolxis, un Pythagoricien (= Zalmoxis). Et encore, à mon époque, Decaineos vaticinant pour Byrebista, chez les Bosporènes Achaicaros, chez les Indiens les gymnosophistes, chez les Perses les mages et nécromants, et encore ceux qu'on appelle devins par lécanomancie, et par hydromancie ; chez les Assyriens les Chaldéens, chez les Romains les devins tyrrhéniens s'adonnant à l'ornithomancie (ou, selon la correction adoptée : aux horoscopes ; à l'haruspicine). Moïse aussi fut une personne de ce genre, ainsi que ses successeurs qui, après avoir pris un départ pas mauvais, se sont totalement fourvoyés.

Dans la partie de la liste qui apparaît la plus ancienne, à laquelle Strabon – ou ses sources – ajoute un aperçu plus général et peut-être « de son temps »[2], se trouvent les héros suivants : Orphée, Musée, Amphiaraos et Zalmoxis. Un coup d'œil à leur personnalité et à leur culte, prouve que leur association avec Trophonios était parfaitement fondée.

2.1.1 *Amphiaraos*

Amphiaraos, petit-fils de Mélampous, protégé de Zeus et d'Apollon, est très souvent cité en parallèle avec Trophonios[3]. Son essence est très proche, mais pas identique : dès son vivant devin renommé, il devait périr lors de l'expédition argienne contre la ville d'Étéocle suite à la perfidie d'Ériphyle. Zeus avait de sa foudre provoqué la faille qui l'engloutit avec son char, alors que son poursuivant thébain, Périclymène – épiclèse d'Hadès reliée à la généalogie de Trophonios –, s'apprêtait à frapper. Il possédait à Thèbes et sans doute ensuite à Oropos, un oracle par oniromancie, spécialisé aussi dans l'iatrique[4].

---

[2] Sur le sens de la formule chez Strabon, voir S. POTHECARY, *The Expression « Our Times »*, p. 235–246.

[3] AÉLIUS ARISTIDE, *Asclépiades*, 38, 21, KEIL ; CELSE *apud* ORIGÈNE et ORIGÈNE, *Contre Celse*, 3, 34–35 ; 7, 35 (sur ces passages, voir M. FÉDOU, *Christianisme*, p. 53–99) ; PHILON D'ALEXANDRIE, *Ambassade à Gaius*, 78 ; TERTULLIEN, *De l'âme*, 46, 11 ; THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 10, 3 et 46.

[4] PINDARE, *Néméennes*, 9, 24–27. Culte : I. KRAUSKOPF, Art. *Amphiaraos*, p. 691–713 ; B. PETRAKOS, Ὁ Ὠρωπός, p. 61–139 ; P. ROESCH, *L'Amphiareion d'Oropos*, p. 173–184 ; A. SCHACHTER, Art. *Amphiaraos*, col. 609 ; *IDEM*, *Cults*, 1, p. 19–26 ; P. VICAIRE, *Images d'Amphiaraos*, p. 2–45. Le transfert de l'oracle de Thèbes à Oropos est matière à discussion.

Amphiaraos est donc une divinité ou un héros chthonien, au savoir authentique, déjà réputé au temps d'Hérodote (1, 46–48), puisqu'il passait au même titre qu'Apollon pythique pour avoir triomphé du test oraculaire de Crésus. Un des *Tableaux* de Philostrate résume tout l'oracle d'Amphiaraos : *Alétheia* y sortait de la porte des rêves, devant le Songe personnifié qui, par le sabot dans ses mains, prouvait la vérité des rêves reçus dans le sanctuaire[5]. Sa consultation exigeait de longs préparatifs également, et dans un passage notoire de Philon d'Alexandrie, où il est aussi question de Trophonios et dont nous reparlerons bientôt, on lui prête une activité mystérique[6].

2.1.2 *Orphée*

De nombreuses ressemblances peuvent être alléguées entre Orphée, fils d'Apollon, et Trophonios : leurs origines, leur jeunesse initiatique et leur talent exceptionnel, leur ruse, leurs rapports aux enfers, – pour Orphée en quête d'âmes perdues, – leur rôle de mystagogue et leur faculté divinatoire. Orphée fut rapidement considéré comme le fondateur des mystères d'Éleusis[7]. Quelques détails cisèlent encore cette étroite parenté.

Ainsi Euripide parle des tablettes où auraient été inscrites les prescriptions médicales d'Orphée, qu'un scholiaste situe dans un temple de Dionysos sur le Pangée : l'iatrique est donc aussi présente. Après le démembrement d'Orphée, sa tête aurait pour un temps vaticiné à Lesbos, ἐν κοίλῃ τῇ γῇ (ou τῆς γῆς)[8]. Une tête coupée en contexte oraculaire, on en trouve une autre dans la légende lébadéenne qui parle des trésors d'Hyrieus et d'Augias : c'est en s'enfuyant avec la tête tranchée de son frère que Trophonios disparaissait sous la terre. Or, au *Trophonion*, le rituel comprenait, avant d'entamer la consultation proprement dite, l'invocation à Agamède par le sacrifice d'un bélier au-dessus de la fosse qui était considérée comme l'endroit exact où Trophonios avait été englouti[9].

---

[5] *Tableaux*, 1, 27, 3 (par rapport au célèbre passage d'HOMÈRE, *Odyssée*, 19, 562–569).

[6] Surtout PAUSANIAS, 1, 34, 3–5 ; PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 2, 37. Mystères : PHILON D'ALEXANDRIE, *Ambassade à Gaius*, 78 (et 93).

[7] Outre STRABON, le rapprochement avec Trophonios est repris chez GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *In sancta lumina* [*Discours*, 39], dans *PG*, 36, col. 340, 7–31, et déjà chez TERTULLIEN, *Apologétique*, 21, 29. Âmes perdues : PINDARE, *Pythiques*, 4, 159–162 ; EURIPIDE, *Alceste*, 357–362 (Eurydice), etc. Voir M.L. WEST, *The Orphic Poems*, p. 1–38. Bibliographie et bonne étude d'ensemble chez J.N. BREMMER, *Orpheus*, p. 13–30 ; F. GRAF, *Orpheus*, p. 80–106 ; C. SEGAL, *Orpheus*, p. 1–28. Voir aussi M.-X. GAREZOU, Art. *Orpheus*, p. 81–105 ; P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy*, p. 112–132 (« Plato and Orpheus »). Éleusis : F. GRAF, *Eleusis*, p. 29–30.

[8] EURIPIDE, *Alceste*, 966–971 et schol. *ad loc.* ; aussi *Cyclope*, 646 (incantation d'Orphée, en comparaison avec les incantations des médecins liés à Zalmoxis ; voir *infra*, p. 99–100). Tête d'Orphée : PHILOSTRATE, *Heroicos*, 28, p. 703, 30–704, 2, KAYSER. Voir W. DÉONNA, *Orphée*, p. 44–69 ; A. MOREAU, *Têtes coupées*, p. 47–60.

En outre chez Euripide, la Muse qui pleure la mort de son fils Rhésos semble impliquer la présence d'Orphée sur le Pangée, thaumaturge, prophète de Bacchos et maître de mystères[10]. Puisqu'elle prédit pour son enfant décédé, dans une comparaison avec Orphée, le devenir d'ἀνθρωποδαίμων vivant caché (κρυπτός) dans une grotte, on pourrait même en inférer l'existence d'Orphée divinisé dans un antre du Mont Pangée. Si enfin il est encore permis de voir dans les tablettes funéraires quelques liens orphiques, celles-ci comprennent les eaux de Léthé et Mnémosyne, dont la présence au *Trophonion* est remarquable, et sans doute avant l'époque classique[11].

2.1.3 *Musée*

Devin et poète célèbre dès l'époque archaïque, Musée était un proche d'Orphée, surtout chez Platon[12], et ses attaches avec les initiations éleusiniennes sont bien connues : on le disait père – parfois fils – d'Eumolpos, ancêtre des Eumolpides, et il promettait dans sa poésie l'immortalité bienheureuse à la table d'Hadès. Protégé des divinités d'Éleusis, il passait enfin pour avoir reçu de Borée la capacité de voler dans les airs[13].

---

[9] Pausanias, 9, 37, 5–7 et 39, 6.

[10] *Rhésos*, 962–975. À moins qu'il ne s'agisse de Lycurgue, le roi des Édones (le texte est douteux). Voir P. Borgeaud, *Rhésos*, p. 51–59. Il s'agit d'un point contesté, voir déjà : A.D. Nock, *The End of the* Rhesus, p. 184–186. Bonnes discussions chez C. Plichon, Rhésus, p. 11–21 et Y. Ustinova, *Apollo Iatros* ; *eadem, Mythical Residents*, p. 267–288.

[11] L'association entre dionysisme et orphisme est débattue, et remise à l'honneur depuis la découverte des énigmatiques tablettes en os d'Olbia (M.L. West, *The Orphic Poems*, p. 18–20). Voir aussi *SEG*, 45, 646, qui mêle dionysisme, éleusinisme et orphisme. Léthé et Mnémosyne à Lébadée, voir *infra*, p. 135–138 ; 282–291.

[12] *Apologie de Socrate*, 41a ; *Ion*, 536b ; *Protagoras*, 316d ; *République*, 364e. Encore Aristophane, *Grenouilles*, 1032 (dans la bouche d'Eschyle). Voir M.L. West, *The Orphic Poems*, p. 44 et A. Kauffmann-Samaras, Art. *Mousaios*, p. 685–687. Le rapprochement avec Trophonios est présent aussi chez Tertullien, *Apologétique*, 21, 29. Pour Strabon (10, 3, 17), Musée est thrace (comme Eumolpos), ce qui le rapproche d'Orphée et de Zalmoxis.

[13] Immortalité : Platon, *République*, 363cd ; aussi Aristophane, *Grenouilles*, 85 ; fr.

2.1.4 *Zalmoxis*

Trophonios trouve dans le Thrace Zalmoxis un parallèle d'autant plus merveilleux que le personnage est déjà cité par Hérodote. Pythagoricien car un temps l'esclave de Pythagore, Zalmoxis prêchait à ses rustres compatriotes la doctrine de la survie de l'âme, et s'était construit un κατάγαιον οἴκημα[14]. S'y étant caché pendant trois ans, exactement comme son « maître » samien, il réapparut afin de leur prouver la véracité de ses dires sur l'au-delà. Pour le peu qu'on en sait grâce à Hérodote, d'ailleurs assez partial, Zalmoxis semble avoir été, du moins dans le chef des Grecs, une grande divinité gète, proche de Zeus, garante d'une survie après la mort et peut-être même, selon Hellanicos dès la fin du V^e^ siècle, d'un retour des âmes après une période donnée, en fonction de τελεταί qui débouchaient sur « tous les biens »[15]. À la suite d'Erwin Rohde déjà, je serais tenté de voir en cette historiette la rationalisation évhémérisante d'une croyance en un esprit souterrain, par ailleurs aussi associé à l'orage, qui avait partie liée avec l'au-delà et la façon d'y entrer vainqueur de la mort[16]. La même évolution semble avoir eu cours également à Lébadée, puisque certains auteurs de l'ère chrétienne prétendaient que Trophonios avait construit son hypogée, et d'autres encore qu'il s'y serait jeté pour prouver la véracité de ses contacts divins, là où ensuite serait apparu l'oracle. Dans le *Charmide*, Platon parle enfin d'un médecin thrace, disciple de Zalmoxis, qui pouvait par des

---

504, *PCG* ; PLUTARQUE, *Lucullus*, 44. Cette immortalité héroïque est en fait problématique : voir O. MURRAY, *Death and the Symposium*, p. 239–257. Vol : PAUSANIAS, 1, 22, 7 (les vers lus à ce propos seraient de la plume d'Onomacrite, soit, si c'est exact, proche des milieux « orphiques »).

[14] 4, 93–95 (aussi 5, 4) ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 30, 104 et 173 ; STRABON, 6, 5 et 7, 3, 5. Voir aussi, pour la relation avec Trophonios, CELSE *apud* ORIGÈNE et ORIGÈNE, *Contre Celse*, 3, 34–35 ; 7, 35. W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 155–159 ; F. GRAF, *Orpheus*, p. 89–92 ; F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote*, p. 102–126. Οἴκημα signifie, au sens strict, « maison », « pièce », « chambre », sans connotation religieuse. Dans certains cas, il peut désigner, comme οἶκος, un édifice religieux, à condition que le contexte permette d'en être sûr, ce qui est le cas ici.

[15] *Fr.Gr.Hist.*, 4 F 73 ; aussi HÉRODOTE, 4, 95 (les Gètes croient devenir *daimônes* [en fait, Zalmoxis] à leur mort) et PLATON, *Charmide*, 156d–157b.

[16] E. ROHDE, *Psyché*, p. 285–288. M. ELIADE, *Zalmoxis*. Le point par Y. USTINOVA, *Apollo Iatros* ; *EADEM*, *Mythical Residents*, p. 267–288. L'assimilation avec Trophonios était ainsi facilitée, puisque Lébadée possédait un culte de Zeus Hyetios (PAUSANIAS, 9, 39, 4). Selon DIOGÈNE LAËRCE (*Vie des philosophes*, 8, 2) et HELLANICOS (*Fr.Gr.Hist.*, 4 F 73), Zalmoxis était parfois assimilé à Cronos.

incantations rendre les gens immortels[17] : l'iatrique revient à nouveau au premier plan.

2.1.5 *La date de ce type d'association et de listes*

Strabon permet de faire remonter le rapprochement entre Trophonios, Orphée, Musée, Amphiaraos et Zalmoxis dès l'époque hellénistique. On ne gagne rien à affirmer qu'il n'y a, dans ces rapprochements hellénistiques, qu'affabulations tardives car, si affabulations il y a, elles n'ont pu s'établir qu'à partir de données réelles qui permettaient une réinterprétation[18]. Juste après, Strabon cite des exemples apparemment tirés de son époque, et on pourrait le suspecter d'avoir sur ce point retouché ou complété ses sources, gagné par la grande vogue de ces rapprochements aux premiers siècles de l'empire. Mais c'est tout le contraire : ces associations ne sont vraiment pas neuves.

La tendance est bien en cours au II^{e} av. J.-C. puisque Aristobule d'Alexandrie regroupe Musée (= Moïse) et Orphée, avec leurs élèves Pythagore et Platon. Moïse, cité en dernier par Strabon qui en a dressé un portrait complet peu avant le passage où il cite la liste à l'étude (16, 35–36), avait été, croyait-on à cette époque, un prêtre de Basse Égypte, théologien averti, homme politique remarquable, bon pédagogue et portant un intérêt tout particulier aux oracles par oniromancie. En plein IV^{e} siècle déjà, le Lycée s'intéressait beaucoup au problème : Aristoxène souligne la rencontre entre Socrate et un Indien, et celle entre Pythagore et un mage chaldéen – alors qu'Isocrate lui préférait un maître égyptien. Le narrateur principal du *Zoroastre* d'Héraclide du Pont était un mage à la cour de Gélon de Syracuse[19]. Cléarque de Soloi faisait déjà des gymnosophistes les héritiers des mages, puis racontait la rencontre à Sardes entre Aristote et un Juif lettré, et Hécatée d'Abdère rapprochait Moïse et Zalmoxis

---

[17] 156d et 158b : il rapproche ces pratiques d'Abaris, chaman grec dont nous dirons un mot. Hesychios (*s.v.* Ζάλμοξις et Σάλμοξις) ajoute que son nom servait encore à désigner à la fois une danse et un chant (par lequel il faut entendre des incantations relatives à la pratique médicale : Julien, *Caesares*, 4).

[18] J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, p. 5–23 ; P. Kingsley, *Greeks, Shamans and Magi*, p. 187–198.

[19] Aristobule d'Alexandrie, p. 2–3, Denis ; Moïse : voir J.G. Gager, *Moses*, p. 35–47 et 134–164 ; Aristoxène, fr. 53 (Socrate) et 13 (Pythagore), Wehrli (aussi Alexandre Polyhistôr, *Fr.Gr.Hist.*, 273 F 94) : voir J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, p. 242–244 ; C. Riedweg, *Pythagoras*, p. 20–21. Isocrate, *Busiris*, 28 ; Héraclide du Pont, fr. 68–70, Wehrli.

[ou Zamolxis]. Eudème de Rhodes défendait de même une théorie des mages sur l'immortalité et un retour cyclique, à comparer peut-être à celle qu'Hellanicos prêtait à Zalmoxis[20]. L'Académie n'était pas en reste : dans l'*Axiochos* (371a), la révélation mythique du mage Gobryès renvoie directement à l'épisode d'Er le Pamphylien de la *République*. Et terminons par les exemples les plus connus, qui sont aussi les plus anciens : Solon ne devait sa sagesse, au dire de Platon, qu'aux prêtres égyptiens, alors qu'Hérodote, donc vers 450, puisait une part de son savoir, – en fait, le plus important, celui des mystères, – à la source du même clergé égyptien[21]. En voilà assez pour démontrer que ces mises en parallèle n'étaient vraiment pas l'apanage de la rationalisation hellénistico-romaine, culminant avec Numénios[22], mais qu'elles puisaient leur origine au moins dans la période classique. Cela établi, le témoignage de Strabon gagne en valeur, et les rapprochements entre Trophonios et d'autres personnages à l'époque romaine apparaissent d'autant plus intriguants.

2.2 Trophonios et les personnages apparentés à l'époque romaine

En plus des associations génériques citées par Strabon, les chrétiens et les païens retiennent le plus fréquemment, parmi les proches de Trophonios, les noms suivants : Amphilochos, Aristée, Asclépios,

---

[20] Aristote lui-même semble avoir discuté de ces faits d'emprunt (Diogène Laërce, 1, 1 et 9 = *Sur la philosophie*, fr. 6, Rose). Cléarque, fr. 13–14 et 6, Wehrli (P.M. Schuhl, *Études platoniciennes*, p. 132–137) ; une inscription d'Ai-Khanoum semble attester la présence de Cléarque aux confins du monde grec, en relation avec les maximes delphiques : l'attrait de l'Orient ne serait donc pas que livresque (L. Robert, *De Delphes à l'Oxus*, p. 416–457). Hécatée d'Abdère, *Fr.Gr.Hist.*, 264 F 1 et 3 ; il aurait encore affirmé (264 F 25) que la mythologie infernale avait été introduite en Grèce par Orphée, après son voyage en Égypte (*apud* Diodore, 1, 92, 3 et 95, 6). La détermination des sources de Diodore n'est pas sûre cependant : Y. Vernière, Notice à *Diodore de Sicile*, p. 17. F. Jacoby (*Fr.Gr.Hist.*, 665 F 119) pensait aussi à Poseidonios. Eudème de Rhodes, fr. 89, Wehrli ; Hellanicos, *Fr.Gr.Hist.*, 4 F 73.

[21] *Critias*, 108d et *Timée*, 21e–22b (propos que Solon a rapportés des prêtres égyptiens). Socrate dans le *Phèdre* (274c–275d), attribue le mythe de Teuth aux Égyptiens également, même si cette histoire est fictive. Hérodote, 2, *passim* et part. 81 et 143.

[22] Fr. 1a, 8 (III^{e} siècle apr. J.-C.) : Platon et Pythagore sont les disciples des sages orientaux, des brahmanes indiens, des mages perses et chaldéens, des Égyptiens, des Juifs et particulièrement de Moïse, qui leur ont confié leurs τελεταί etc. Exemples plus tardifs chez J. Boulogne, *Apollonius de Tyane*, p. 300–310 ; A.-J. Festugière, *La révélation*, p. 19–44 ; G. Fowden, *Hermès, passim* ; M.B. Trapp, *Maximus of Tyre*, p. XXXI–XXXII.

Empédotime, Héraclès, les mages et plus particulièrement les Chaldéens[23].

2.2.1 *Amphilochos*

De tous ces personnages, Amphilochos est le plus systématiquement cité de concert avec Trophonios en nombre de sources du début de notre ère, dont la plus hâtive est Philon d'Alexandrie[24]. L'association est à ce point étroite qu'elle mérite un examen plus approfondi du personnage et de son oracle.

Second fils d'Amphiaraos et d'Ériphyle, il s'allia à son frère Alcméon pour venger la mort de leur père, fut purifié du matricide et finit devin à la guerre de Troie, tradition qui semble postérieure à Homère, mais bien ancrée dans l'archaïsme. Par la suite, il pérégrina jusqu'en Cilicie pour fonder la cité de Mallos, où il possédait, *extra muros*, un oracle réputé à proximité de celui de Mopsos (?). Les deux devins se seraient entretués dans un combat pour la souveraineté[25]. L'arrière-fond historique de l'élaboration de ces légendes grecques en Cilicie, dont certaines bribes remontent aux poètes épiques, demeure malheureusement inaccessible, même si l'on y devine les prétentions de Mallos à se prévaloir d'origines grecques et sacrées. Certains auteurs anciens gratifiaient Amphilochos d'un oracle en Acarnanie voire en Étolie et même à Claros, en fonction sans doute de l'influence réciproque entre l'onomastique et les étapes présumées de sa migration[26].

---

[23] Association de Trophonios : avec **Amphilochos** : Aélius Aristide, *Asclépiades*, 38, 21 ; Celse *apud* Origène, *Contre Celse*, 3, 34–35 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 11, 1 ; Lucien, *Assemblée des dieux*, 12 ; *Dialogues des morts*, 10 (et schol. *ad loc.*) ; Pausanias, 1, 34, 2 ; Philon d'Alexandrie, *Ambassade à Gaius*, 78 ; Tertullien, *De l'âme*, 46, 11 ; Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, 10, 3 et 46. Avec **Aristée** : Cosmas Hierosolymitanos *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 284 (= *PG*, 38, col. 513) ; Grégoire de Nazianze, *Chants*, p. 1573, 10–12 ; *Discours*, 4, 59 (*Contre Julien*, 1) ; *Épigrammes* [*in Anthologie palatine*], 8, 29, 1–3. Avec **Asclépios** : Aélius Aristide, *Asclépiades*, 38, 21 ; *À Sarapis*, 45, 7 ; Celse *apud* Origène, *Contre Celse*, 3, 24 ; 3, 34 ; 3, 42. Avec **Empédocle** : Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4, 59 (*Contre Julien*, 1) ; Nonnos Abbas, *Scholia mythologica in* Grégoire de Nazianze, *Oratio*, 4 (*Contre Julien*, 1), Historia 1, Nimmo Smith. Avec **Empédotime** : Grégoire de Nazianze, *Chants*, p. 1573, 10–12 ; *Contre Julien (1)*, 4, 59 ; *Épigrammes* [*Anthologie palatine*], 8, 29, 1–3 ; Cosmas Hierosolymitanos *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64 (= *PG*, 38, col. 512). Avec **Héraclès** : Celse *apud* Origène, *Contre Celse*, 3, 22 ; 3, 42 ; Grégoire de Nazianze, *Chants*, p. 1573, 10–12 ; *Discours*, 4, 59 (*Contre Julien*, 1) ; *Épigrammes* [*in Anthologie palatine*], 8, 29, 1–3 ; Cosmas Hierosolymitanos *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 286 (= *PG*, 38, col. 512) ; Philon d'Alexandrie, *Ambassade à Gaius*, 78. Avec les **mages** et les Chaldéens : Strabon, 16, 2, 39 ; voir aussi Grégoire de Nazianze, *In sancta lumina* [*Discours*, 39], dans *PG*, 36, col. 340, 7–31. Ajoutons encore : avec **Apollon** : Grégoire de Nazianze, *In sancta lumina* [*Discours*, 39], dans *PG*, 36, col. 340, 7–31 ; Aélius Aristide, *À Sarapis*, 45, 7. Avec **Mopsos** : Celse *apud* Origène, *Contre Celse*, 3, 34–35 ; Tertullien, *De l'âme*, 46, 11. Avec **Pasiphaé** et **Sarpédon** : Tertullien, *De l'âme*, 46, 11. Avec **Sarapis** : Aélius Aristide, *À Sarapis*, 45, 7. Cette liste sera allongée encore par Grégoire de Nazianze, *In sancta lumina* [*Discours*, 39], dans *PG*, 36, col. 340, 7–31 : mystères des Thraces, Mithra, Isis, Osiris, Apis, Mendèsios, l'Apollon delphique et le Zeus de Dodone. Tertullien (*Apologétique*, 21, 29), ajoute Mélampous à Argos. Sur l'importance des cultes d'Orphée, Dionysos, Asclépios et Hercule dans l'empire tardif, voir P. Athanassiadi-Fowden, *Julian*, p. 131–191.

[24] *Ambassade à Gaius*, 78. Pour les autres sources, voir E. Bethe, Art. *Amphilochos*, col. 1938–1940 ; I. Krauskopf, Art. *Amphilochos*, p. 713–717 ; T.S. MacKay, *The Major Sanctuaries of Pamphylia*, p. 2113–2117 ; T.S. Scheer, Art. *Amphilochos*, col. 614. Le public athénien connaissait ce fils d'Amphiaraos : Callistratos avait composé en 418 une pièce du même nom (*TGF*, 1^2, 38).

Confondant toute la littérature moderne, Tanja Scheer a montré combien le *manteion* apparaissait comme du néant dans un écrit de Plutarque, sans qu'aucune trace d'un oracle antérieur, disons cilicien, soit attestée nulle part. Même si l'argument *a silentio* ne peut être de mise tant que le site n'aura pas été trouvé, les sources n'éclairent que la situation de l'oracle au Haut Empire, florissante et d'une renommée égale à celle de Claros ou Didymes[27]. Pausanias le considère comme le μαντεῖον ἀψευδέστατον, quand il signale la présence d'Amphilochos à Oropos, dans le sanctuaire d'Amphiaraos, dont il vient de rapprocher Trophonios. Cette présence amphilochienne dans l'épigraphie d'Oropos remonte, quant à elle, au IV^e^ siècle av. J.-C.[28]

Cette association des deux héros chez Pausanias n'est pas due au hasard : on parle rarement de l'oracle d'Amphilochos sans le flanquer aussitôt de celui de Lébadée. Dans le traité de Plutarque *Sur la*

---

[25] APOLLODORE, *Épitome*, 6, 19 (qui en fait le fils d'Alcméon, non son frère). Amphilochos est figuré sur la fameuse amphore tyrrhénienne (*ca* 575–550 av. J.-C.) alors qu'il porte à l'autel, avec d'autres guerriers grecs, la pauvre Polyxène dont le couteau a déjà entaillé la gorge (Londres, *BM*, 97.7–27.2 : F.T. VAN STRATEN, Hierà kalá, V 422 et fig. 118). Duel : LYCOPHRON, *Alexandra*, 439–446 et schol. *ad loc.*

[26] T.S. SCHEER, *Mythische Vorväter*, p. 163–168 et 222–253 (qui aboutit à un constat d'impuissance). Une longue tradition voulait aussi qu'il ait fondé Argos d'Amphilochie : THUCYDIDE, 2, 68 ; STRABON, 6, 2, 4 ; STÉPHANE DE BYZANCE, *s.v.* 'Αμφίλοχοι ; etc. Claros : schol. *in* LUCIEN, *Dialogues des morts*, 10, RABE.

[27] Selon le témoignage de LUCIEN (*Alexandre ou le faux prophète*, 29), où Alexandre envoyait ses clients aux principaux oracles d'Asie Mineure. T.S. SCHEER, *Mythische Vorväter*, p. 232–233 (citant PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 45, 434c–f). Cependant le texte de PHILON (*Ambassade à Gaius*, 78), s'il ne parle pas de Mallos, parle bien d'un oracle d'Amphilochos, en l'associant aussitôt à Amphiaraos et Trophonios.

[28] PAUSANIAS, 1, 34, 3/4. *IG*, 7, 421 (une des stèles composant le grand autel local) et *SEG*, 1, 118 (base de statue).

disparition des oracles (chap. 5 & 45), la discussion pessimiste amorcée à propos du silence des oracles béotiens se déploie entre deux constats de vitalité mantique : Trophonios à Lébadée, Amphilochos et Mopsos de Cilicie[29]. Et à l'oracle d'Amphilochos dans le mythe du *Sur les délais de la justice divine* répond celui de Trophonios dans l'histoire de Timarque à la fin du *De genio Socratis*, imageant de part et d'autre la vision d'une connaissance totale qui ouvre au secret de la métempsycose et de la réminiscence des vies antérieures[30]. Dans l'*Assemblée des Dieux* de Lucien (12), Mômos, le Blâme et le Sarcasme personnifié, prend à partie le pouvoir divinatoire de Trophonios mais plus encore celui d'Amphilochos, qu'il accuse d'escroquerie. Tout le dialogue dépeint Mômos dans son essence hésiodique, fils de Nyx et oncle de Léthé, « ouvrier d'Oubli », qui plante le premier jalon de la destruction de la gloire[31] et s'oppose du même coup à la vérité que prétendent atteindre les deux oracles. Lucien consacre encore tout le troisième de ses *Dialogues des Morts* à Trophonios et Amphilochos, dans un débat animé par le Cynique Ménippe, auteur au III^{e} siècle av. J.-C. d'une *Nekyia* malheureusement perdue, laquelle était sans doute à la base de la présente satire sinon des écrits que l'on voit fleurir sur les deux personnages dès le premier siècle apr. J.-C.

Cette liaison presque automatique tient sans doute au mode de révélation de l'oracle mallien. La divination par les songes est attestée par Tertullien et Dion Cassius, mais un texte de Lucien, mis dans la bouche d'un bigot, va plus loin[32] :

> (...) ἃ δὲ ʼΑμφιλόχου τε ἤκουσα ἐν Μαλλῷ, τοῦ ἥρωος ὕπαρ διαλεχθέντος μοι καὶ συμβουλεύσαντος περὶ τῶν ἐμῶν, καὶ ἃ εἶδον αὐτός, ἐθέλω ὑμῖν εἰπεῖν.

---

[29] Cité aussi avec Trophonios par CELSE *apud* ORIGÈNE et ORIGÈNE, *Contre Celse*, 3, 34–35 ; 7, 35. AMMIEN MARCELLIN, 14, 8, 3.

[30] Amphilochos, dans son *manteion* cilicien, avait prédit à Thespésios que tout irait mieux « après sa mort » (*Sur les délais de la justice divine*, 22), mort étant à comprendre comme le terme de sa première personnalité.

[31] M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité*, p. 59–70, et à sa suite M. SIMONDON, *La mémoire et l'oubli*, p. 133–134. Sur cette conduite, voir aussi PINDARE, *Néméennes*, 5, 17–18 ; *Olympiques*, 2, 105–110 ; 6, 74 ; 10, 1–6.

[32] LUCIEN, *L'ami du mensonge ou l'incrédule*, 38 ; TERTULLIEN, *De l'âme*, 46, 11 (où Trophonios est classé parmi les oracles oniromantiques). Selon DION CASSIUS (73, 7 [épitome]), l'oracle fonctionnait par les rêves et par des images dessinées rendues au consultant ; le résumé de Dion laisse malheureusement beaucoup de questions sans réponse. Sur les rapports entre les oracles de Mopsos et d'Amphilochos, voir T.S. SCHEER, *Mythische Vorväter*, p. 234–241.

> Ὁπότε γὰρ ἐξ Αἰγύπτου ἐπανῄειν οἴκαδε ἀκούων τὸ ἐν Μαλλῷ τοῦτο μαντεῖον ἐπιφανέστατόν τε καὶ ἀληθέστατον εἶναι καὶ χρᾶν ἐναργῶς πρὸς ἔπος ἀποκρινόμενον οἷς ἂν ἐγγράψας τις εἰς τὸ γραμματεῖον παραδῷ τῷ προφήτῃ.
>
> Je veux vous entretenir des choses que j'ai vues en personne, et celles que j'ai entendues du héros Amphilochos à Mallos. Le héros s'est entretenu avec moi dans une vision éveillée et m'a conseillé pour mes affaires personnelles.
>
> Naviguant d'Égypte vers ma patrie, j'appris en effet que cet oracle de Mallos était le plus illustre et le plus véridique. Et qu'il rendait ses oracles de façon très claire répondant mot pour mot [aux demandes] que le consultant écrit sur une tablette et confie au prophète.

La critique moderne y voit souvent la preuve d'une révélation verbale, qui aurait pu côtoyer l'oniromancie, et qui aurait été donnée par un prophète sur réception de la question du consultant écrite sur une tablette, close sans doute[33]. Que le pèlerin confie sa question écrite n'implique évidemment ni la réponse par un prophète, ni l'abus de confiance de la part du clergé qui aurait pris connaissance de l'interrogation. De plus, le terme ὕπαρ, en ce contexte mantique et avec l'ironie de Lucien, est à comprendre au sens de « vision éveillée ». Les termes ἐναργῶς, ἐναργής, sont typiques des rêves ou messages manifestement envoyés par la divinité – à l'opposé des songes trompeurs – et dont l'accomplissement est immédiat, sans aucun doute possible[34]. D'ailleurs le rapprochement avec la mantique trophoniaque n'est que trop clair : entendre et voir la réponse à sa question dans un état qui n'est pas le sommeil, mais qui confine néanmoins à la vision, selon un mode divinatoire que les auteurs anciens, non moins que nous d'ailleurs, avaient du mal à décrire et qui ressortissait à deux maîtres incontestés de vérité. Lucien accuse enfin Amphilochos de tromper son monde pour deux oboles : soit exactement le salaire qu'Héraclès, en discussion avec Dionysos dans les *Grenouilles*, prête à Charon pour *entrer dans les enfers*[35]. Si le problème des origines de l'oracle demeure sans réponse, l'insistante proximité des deux figures chez les auteurs impériaux ressort moins énigmatique.

---

[33] Lucien (*Alexandre ou le faux prophète*, 19) précise qu'Alexandre d'Abonouteichos, qui demandait aux gens des questions écrites sur un rouleau cacheté, avait pris exemple sur l'oracle d'Amphilochos. Ce traité extraordinaire n'est pas exempt de partialité, et l'idée même d'une inspiration utilisée à des fins malhonnêtes n'implique pas que le modèle mallien ait été vicié.

[34] Innombrables attestations : voir par ex., dans l'Asie Mineure de l'époque, Aelius Aristide, *Discours*, 48, 29 et 31 (le rêve est tellement vrai qu'il manifeste la parousie divine) ; 51, 34. Galien, *De libris propriis*, XIX, p. 59, Kuhn ; *De methodo medendi*, X, p. 609, Kuhn (à propos de sa propre vocation) ; *De praenotione ad Posthumum*, 2, 12, XIV, p. 608, Kuhn ; *De venae sectione adversus Erasistratum*, 23, XI, p. 314–315, Kuhn ; *Commentaire ad De humeribus*, XVI, p. 222, Kuhn (à propos d'une conduite médicale à tenir). Aussi Jamblique, *Mystères d'Égypte*, 3, 11, etc. Rêve ἐναργῶς entraînant la fondation d'un tombeau à Nakrasios (vallée du Caïque) : voir J. et L. Robert, *Bull.*, 1970, 512, p. 440. La formule est déjà homérique (*Odyssée*, 19, 547 ; 20, 90 [83–90]), puis platonicienne : voir M. Casevitz, *Mots du rêve*, p. 70–71.

2.2.2 *Aristée*

Aristée (᾿Αρισταῖος) est plus difficile à identifier avec certitude. Il ne s'agit pas d'une mauvaise lecture pour Aristéas (de Proconnèse), car les deux noms sont repris côte à côte dans une liste du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie (1, 133). Il faut donc voir en lui le père d'Actéon, fils d'Apollon et de Cyrène engendré dans le θαλάμος d'or de la ville éponyme de sa mère. Son histoire était décrite par Diodore de Sicile, dont le récit peut concorder avec l'épigramme de Grégoire de Nazianze dans l'*Anthologie palatine* et le commentaire qu'en donna Cosmas de Jérusalem. En gros, doué de talents pour la divination et l'apiculture, il avait été élevé par les nymphes locales puis par Chiron. Après la mort de son fils sur le Cithéron, il serait allé à Céos, où on le voit diriger un rituel initiatique, puis en Sicile. Enfin, il aurait passé la fin de sa vie en Thrace où, initié aux mystères de Dionysos, il aurait disparu sur le Mont Haimos, tout comme Orphée selon certaines sources : Grecs et Barbares lui rendirent des honneurs divins[36]. Dans l'iconographie, figure proche d'Hermès et de Persée, il est représenté soit ailé soit avec des chaussures ailées[37].

---

[35] Lucien, *Assemblée des dieux*, 12, et Aristophane, *Grenouilles*, 139–144 ; 170–177 ; 270.

[36] Diodore, 4, 81–82. Cosmas Hierosolymitanos *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 284 (= *PG*, 38, col. 513) ; Grégoire de Nazianze, *Chants*, p. 1573, 10–12 ; *Discours*, 4, 59 (*Contre Julien*, 1) ; *Épigrammes* [*in Anthologie palatine*], 8, 29, 1–3. Aussi Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 2, 516–528 ; Ovide, *Pontiques*, 4, 2, 9 ; Virgile, *Géorgiques*, 4, 317–566 (*cfr* C. Segal, *Orpheus*, p. 36–53). Chez Pindare (*Pythiques*, 9, 59–66), on le dit immortel grâce à l'ambroisie et au nectar que lui ont donnés les Heures trônant. Voir W. Burkert, *Homo Necans*, p. 109–116 ; A. Schachter, Art. *Aristaios*, col. 1087–1088. Enfances chez Chiron : H. Jeanmaire, *Chiron*, p. 255–265 ; S. Mathé, *Les enfances chez Chiron*, p. 45–62.

[37] B.F. Cook, Art. *Aristaios*, p. 603–607 : malheureusement, aucune identification n'est vraiment certaine.

2.2.3 *Asclépios*

Asclépios est fils d'Apollon, médecin, ami et pupille de Chiron, guérisseur par oniromancie et capable de ressusciter les morts, soit de ramener les âmes de chez Hadès[38]. Son culte est proche de ceux d'Amphiaraos et Trophonios, lesquels étaient rapprochés des Asclépiades chez Aelius Aristide, sans posséder pour autant leur don d'ubiquité. Si Trophonios n'est pas un héros purement médical, ses relations à l'iatromantique me semblent indiscutables : dès l'époque classique, c'est sous les traits d'Asclépios que Praxitèle avait sculpté pour les Lébadéens la statue de Trophonios. Asclépios lui-même possède certains traits trophoniaques : bien que cet aspect des consultations asclépieiennes semble s'être assez vite perdu, l'hymne d'Isyllos au III^{e} siècle av. J.-C. parle explicitement d'une catabase dans l'*adyton* du dieu à Tricca de Thessalie, sa ville natale, et d'une interdiction de descendre dans l'*adyton* avant d'avoir effectué le sacrifice à Apollon[39]. Le dieu enfin peut aussi apparaître très apeurant dans les rêves, bien que cela semble exceptionnel[40].

2.2.4 *Empédotime*

Empédotime nous ramène à une vision céleste, et à la dévolution des âmes telle que lui auraient expliquée Perséphone et Hadès en personne, sur le coup de midi. Que ce personnage soit une invention d'Héraclide du Pont importe peu : on verra plus loin ce qui pouvait le rapprocher du mythe plutarchéen de Timarque relatif à Trophonios, sans compter qu'il avait vu aussi la porte par laquelle était passé Héraclès lors de sa divinisation. Cosmas de Jérusalem et l'abbé Nonnos finiront par en faire un Lébadéen, comme Aristée d'ailleurs[41] . . .

---

[38] Voir F. Graf, Art. *Asklepios*, col. 94–99 ; B. Holtzmann, Art. *Asklepios*, p. 862–897. Dès Pindare (*Pythiques*, 3, 7–8), Asclépios est « héros guérisseur de toutes les maladies ». Chiron : Homère, *Iliade*, 4, 218–219 ; Pindare, *Pythiques*, 45–46.

[39] Praxitèle : Pausanias, 9, 39, 4. Isyllos et Épidaure : *IG*, 4^{2}, 128 ; Pausanias, 2, 27–31 (aussi 24, 2 : grotte, source froide et statue d'Asclépios ; Strabon, 9, 5, 17). Peut-être alors la θυμέλη d'Épidaure était-elle cet *adyton* plutôt qu'un simple bâtiment rond, ou un autel creux, ou encore le tombeau du dieu jadis humain (R. Martin, H. Metzger, *La religion grecque*, p. 91–109 ; G. Roux, *L'architecture en Argolide*, p. 187–200). Certains « *bothroi* » d'Asclépios devraient peut-être être revus en ce sens, notamment celui d'Athènes (en dernier lieu J.W. Riethmüller, Bothros *and Tetrastyle*, p. 123–143, et les remarques d'A. Verbanck-Piérart, *Héros guérisseurs*, p. 329–332).

[40] Hippocrate, *Lettres*, 15, Smith.

2.2.5 *Héraclès, Dionysos, les Dioscures, les mages et Empédocle*

Héraclès, fils de Zeus et d'Alcmène, peut être adjoint sans peine à cette série de héros, car il avait gagné son immortalité au prix d'une catabase célèbre, – même plusieurs catabases, – et présidait à certains mystères, notamment les petits mystères d'Agra. Philon d'Alexandrie ajoutait ainsi aux noms précités Héraclès et Dionysos, demi-dieux fils de Zeus dont les attaches chthoniennes, infernales et mystériques ne sont plus à démontrer. Les Dioscures sont à considérer sous le même angle, et semblent avoir eu leur chambre secrète à l'endroit bien nommé Θαλαμαί dans le Péloponnèse[42].

Les mages avaient cette réputation de pouvoir pénétrer sans danger l'autre monde, tel le Mithrobarzane de Lucien : depuis les rives de l'Euphrate et moyennant une longue préparation purificatoire assez proche du rituel trophoniaque, celui-ci emmenait Ménippe dans une catabase chthonienne pour le faire ressortir à Lébadée. Cette catabase « babylonienne » est truffée de symboles chthoniens et mystériques : mort et renaissance, passage d'un vivant au pays des morts, dévoilement des secrets à des initiés d'Éleusis seulement etc.[43]. Enfin dans la liste où il cite Trophonios, Grégoire de Nazianze inclut

---

[41] Héraclide du Pont, Περὶ ψυχῆς, fr. 90–107, part. fr. 93, Wehrli. Voir H.B. Gottschalk, *Heraclides*, p. 97–112. La plupart des sources lui accolent toujours Empédocle, au point que W. Burkert (*Lore and Science*, p. 366–368), suivant E. Rohde (*Psyché*, p. 340, n. 1), pense à une contraction des noms d'Empédocle et Hermotime (de Clazomènes), auquel on reviendra. Aussi F. Wehrli, *Schule*, 7, p. 91. Empédotime et Aristée lébadéens : Cosmas Hierosolymitanos *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 286–287 (= *PG*, 38, col. 512–513) et Nonnos Abbas, *Scholia mythologica in* Grégoire de Nazianze, *Oratio*, 4 (*Contre Julien*, 1), Historia 1, Nimmo Smith. Mythe de Timarque : voir *infra*, p. 166–173 ; 286–291.

[42] *Ambassade à Gaius*, 78. Sur la catabase d'Héraclès à l'époque archaïque, voir N. Robertson, *Herakles' « Catabasis »*, p. 274–299. Dioscures : Ammonios, *s.v.* Θαλαμάς ; Eustathe *in* Homère, *Iliade*, p. 946, 49 ; Photios, *Lexikon*, *s.v.* Θαλαμάς . Je crois que la restitution du fr. 2 d'Alcman par Page (*PMG*) est judicieuse : (évocation des honneurs rendus aux deux frères, puis) τὸ τῶν Δι]/ὸς κούρων ο[ἴκημα (voir *supra*, p. 83, n. 61). On ne peut pas en être absolument sûr, mais le caractère chthonien des deux frères, alternant entre mort et vie, plaide vivement en sa faveur.

[43] *Ménippe ou la nekyiomancie*, 1–2 et suivants. Quelques autres allusions : (1) Ménippe est appelé « chien », allusion au cynisme mais aussi à l'animal de la frontière, voire le cerbère, (2) d'autant plus que le philosophe est déguisé en Héraclès et Orphée ; (3) mention des demeures des morts, et des portes de l'ombre ; (4) jeu de mots sur ἐλελήθει et Léthé . . . Voir aussi H.D. Betz, *The Problem of Apocalyptic Genre*, p. 583–584.

Empédocle, qui présente le profil de circonstance : « mage » ambulant et imposant thaumaturge doté d'une mémoire exceptionnelle, prêchant la métempsycose, il affirmait avoir conquis l'état divin et se faisait fort, comme Pythagore, de ramener les âmes de chez Hadès[44].

2.3 TROPHONIOS ET LES « CHAMANS GRECS »

2.3.1 *Les « chamans grecs »*

De tous les personnages cités par Strabon en relation avec Trophonios, Zalmoxis, Empédotime, Orphée, Musée, Empédocle sont en outre couramment rattachés aux « chamans grecs », tenus pour être capables d'extraire volontairement leur âme hors du corps : Abaris, Aristéas de Proconnèse, Dexicréon de Samos, Épiménide, Hermotime de Clazomènes, Léonymos, Polyaratos de Thasos, Phormion de Lacédémone, et Pythagore voire Parménide[45]. Léonymos offre un intérêt particulier en ce qu'il est connu (si pas inventé) par Stésichore dans le cadre de sa palinodie, et donc antérieur à Pythagore : de là l'idée que le pythagorisme avait agrégé des traditions antiques qui lui convenaient, et parmi celles-ci la certitude qu'un passage dans l'autre monde pouvait ouvrir à la connaissance de savoirs inconnus des mortels, notamment à la connaissance mantique et d'ailleurs aussi iatrique au sens large. Bornons-nous pour l'instant à cette définition sommaire du chamanisme pour y revenir plus tard, lors de l'étude des rites.

---

[44] Mémoire : fr. 117, D.-K. ; état divin : fr. 112, D.-K. ; psychagogie : fr. 111, 12, D.-K. : ἄξεις δ' ἐξ 'Αίδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός. Sur les techniques archaïques d'échappée de l'âme hors du corps, voir M. Detienne, *Notion de daïmôn*, p. 79–83 ; Empédocle est aussi proche des doctrines orphiques, en ce qu'il se présentait comme au terme de ses pérégrinations psychiques après avoir erré trente mille ans en pénitence. Le point par R. Parker, *Early Orphism*, p. 499–501.

[45] L'appellation « chamans grecs » est abusive, mais pratique. La liste desdits « chamans grecs » est discutée : I. Culianu, *Iatroi*, p. 287–303 (exagération de l'aspect apollinien) ; K. Dowden, *Apollon*, p. 294–295 et L. Zhmud, *Wissenschaft*, p. 106. **Abaris** : J.N. Bremmer, *Soul*, p. 44–46 ; **Aristéas de Proconnèse** : J.D.P. Bolton, *Aristeas* ; J.N. Bremmer, *Soul*, p. 24–38 ; K. Dowden, *Apollon*, p. 295 ; Aristéas de Proconnèse voyage au pays des Arimaspes, qui n'ont qu'un œil : *cfr* l'âme de Thespésios (Plutarque, *Des délais de la justice divine*, 23, 563e) qui a l'impression de voir en tous les sens et par un seul œil, trait « chamanique » : W. Déonna, *Le symbolisme de l'œil*, p. 46–52. Est-ce à rapprocher de la notion de « voir avec l'âme (νοῦς) », présente déjà chez Empédocle (31 B 17, 21, D.-K.), puis chez Platon (*Banquet*, 219a ; *République*, 533d ; *Sophiste*, 354a ; *Théétète*, 164a) et Aristote (*Métaphysique*, 984b et fr. 61, Rose) ? J.N. Bremmer, *Soul*, p. 40 et n. 74 ; **Dexicréon de Samos** : Plutarque, *Questions grecques*, 54, 303c ; **Empédocle** : P. Kingsley, *Ancient Philosophy*, *passim* ; **Épiménide** : Diogène Laërce, 1, 109. W. Burkert, *Lore and Science*, p. 150–152 ; E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 141–146 ; M.-C. Leclerc, *Épiménide*, p. 221–233 ; M.L. West, *The Orphic Poems*, p. 45–53 ; **Hermotime de Clazomènes** : Apollonios, *Miracles*, 3 ; Aristote, *Métaphysique*, 984b ; Lucien, *Éloge de la mouche*, 7 ; Origène, *Contre Celse*, 3, 32 ; Pline l'Ancien 7, 174 ; Proclos *in* Platon, *République*, 113, 20–25. J.N. Bremmer, *Soul*, p. 38–43 ; **Léonymos** : Pausanias, 3, 19 ; **Orphée** : surtout E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 147, et M.L. West, *The Orphic Poems*, p. 3–7 et 146–150 ; le plus radical reste R. Böhme (*Orpheus. Das Alter des Kitharöden* ; idem, *Orpheus. Der Sänger*, p. 192–254) : Orphée chaman dans la Béotie mycénienne ;

Sans entrer dans le détail, l'histoire desdits « chamans grecs », partiellement légendaire, fut de bonne heure corrigée selon le besoin des écoles de pensée qui s'emparèrent de leur personne. Le plus ancien par exemple, Aristéas de Proconnèse, fut introduit dans la tradition pythagoricienne qui trouvait le personnage à son goût et ce dès avant Hérodote (4, 13–15) qui fait état de la contamination des deux histoires. Phormion et Léonymos de Sparte devinrent de la même manière Phormion et Léonymos de Crotone tandis qu'Hermotime de Clazomènes finit par être considéré comme une des anciennes incarnations du Maître[46].

On a longtemps distingué entre un chamanisme apollinien, celui d'Aristéas de Proconnèse, caractérisé par un voyage hypèthre, et un autre chthonien, celui de Pythagore par exemple, axé sur une catabase : le premier serait une innovation archaïque, le second appartiendrait au vieux fonds méditerranéen, dominé par la figure de la Déesse-Mère. Si l'on aborde le problème en termes de voyage de l'âme dans le monde de la vérité, quelle que soit la divinité qui la

---

bonne mise au point de F. GRAF, *Orpheus*, *passim* ; encore G. CASADIO, *A proposito di un recente volume*, p. 171–174 ; E.R. ROBBINS, *Famous Orpheus*, p. 3–23 ; **Parménide** ne décrit-il pas sa cavalcade sur un char guidé par des déesses qui lui fait franchir, en plein éther, les portes du Jour et de la Nuit, lesquelles ouvrent sur un χάσμα ἀχανές aux fortes connotations chthoniennes, pour enfin y recevoir la vérité (fr. 1, 15–16 ; aussi HÉSIODE, *Théogonie*, 746–757) ? Cela fait très « voyage d'âme » (W. BURKERT, *Das Proömium des Parmenides*, p. 1–30, donne une excellente explication des portes éthériennes et du seuil chthonien ; J.S. MORRISON, *Parmenides and Er*, p. 59–68). **Phormion** : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 1, 334a ; HESYCHIOS, *s.v.* Φορμίων ; PAUSANIAS, 3, 16, 2–3 ; THÉOPOMPE, 115 F 392 (= *apud Suda*, *s.v.* Φορμίων) ; **Polyaratos de Thasos** : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 1, 334c (= HÉRACLIDE DU PONT, fr. 90, WEHRLI) ; **Pythagore** : W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 141–165 ; L. ZHMUD, *Wissenschaft*, p. 107–128. Peut-on ajouter **Persée** à la liste, le voyageur volant et invisible qui va sauver une jeune fille offerte à la mort et déjà consacrée ?

[46] Sur ces remaniements, bonne étude de K. DOWDEN, *Apollon*, p. 295–298. Hermotime et Pythagore : HÉRACLIDE DU PONT, fr. 89, WEHRLI.

révèle, cette distinction apparaît moins importante, voire dangereuse, d'autant qu'elle commence aujourd'hui à être discréditée dans la recherche anthropologique[47].

Est-il légitime maintenant de relier le héros de Lébadée et les chamans en utilisant comme un chaînon Zalmoxis, que l'Antiquité elle-même avait rapproché de Trophonios ? Trois raisons me poussent à répondre par l'affirmative. La première a trait au mode de contact avec le divin à Lébadée, cette sorte d'état modifié de conscience qui partage bien des points communs avec la transe, y compris la transe chamanique, et qui fera l'objet d'un prochain chapitre. La seconde est que Phormion de Sparte/Crotone, répertorié parmi les « chamans grecs », est cité dans les fragments du *Trophonios* perdu de Cratinos, tandis qu'Hermotime de Clazomènes, devin capable de voyager en dehors de son corps plusieurs jours durant, est cité en exemple à Timarque dont l'âme échappée du corps reçoit de Trophonios la révélation du monde des âmes[48] : prêcher la coïncidence, à deux reprises, semble douteux. Enfin, en troisième lieu, les listes de personnages établies par les Anciens s'entrecroisent et se complètent les unes les autres, et cela suffit à montrer qu'elles n'étaient pas rédigées au hasard, mais en fonction de ressemblances qui se laissaient cataloguer.

2.3.2 *Zalmoxis, Pythagore et Trophonios*

Le κατάγαιον οἴκημα de Zalmoxis et ses relations avec le monde des enfers avaient provoqué dès Hérodote le rapprochement avec Pythagore. Dès le début du III^e^ siècle av. J.-C., dans la veine du mythe d'Er platonicien, et plus tard des mythes eschatologiques de Plutarque, Pythagore passait pour avoir visité les enfers, où il avait vu Hésiode et Homère soumis aux pires tourments à cause de leur irrévérence envers les dieux[49]. On disait qu'il y avait acquis un savoir supérieur, qu'un peu plus tard Hermippe, rationalisant, tourna en dérision : Pythagore aurait simplement, – comme Zalmoxis, – disparu sous terre, dans une chambre construite à cet effet, pour réapparaître, maigre comme un clou. Sa mère ayant consigné les événements durant son absence, il put faire montre d'un savoir qui passa pour divin, et persuada ses disciples de sa divinité et de son immortalité[50]. Walter Burkert a proposé de voir en cette histoire une altération jouant sur le terme μήτηρ, en fait Déméter, dont on connaît les attaches pythagoriciennes. Une tradition antérieure à Timée, d'ailleurs, voulait que Pythagore n'ait enseigné qu'en des chambres souterraines, d'accès limité, car seul un rituel mystérique permettait l'acquisition du savoir surnaturel[51]. Maître de la doctrine de la métempsycose, il avait reçu d'Hermès le pouvoir de se souvenir de toute chose, d'en μνήμην ἔχειν[52].

---

[47] K. Dowden, *Apollon*, p. 297. *Contra* R. Hamayon, *La chasse à l'âme, passim* ; M. Perrin, *Le chamanisme*, p. 14–15. Voir déjà W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides*, p. 1–30.

[48] Cratinos, fr. 238, *PCG* ; Plutarque, *De genio Socratis*, 22, 592c.

[49] Zalmoxis et Pythagore : voir *supra*, p. 99–100. Hieronymos de Rhodes, fr. 42, Wehrli (= *apud* Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, 8, 21). Sur l'attitude de Pythagore envers Homère, voir cependant M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore*, part. p. 18–81.

Strabon, ou sa source, unissant Trophonios et Zalmoxis, agissait-il par hasard ? Que du contraire : Trophonios œuvre dans une chambre souterraine dans l'au-delà, où il révélera bientôt à Timarque le secret de l'incarnation humaine, et abrite dans son sanctuaire l'eau et le trône de Mnémosyne en personne. Selon la version divergente de sa légende, qu'on retrace au IIe siècle apr. J.-C., Trophonios était à l'image de ses supposés confrères crotoniate et scythe : un homme vain qui, dans la tanière souterraine qu'il avait construite, en fait un « pensoir » destiné à tromper ses semblables, finissait par mourir de faim[53]. La contamination des récits est la meilleure preuve de leur proximité aux yeux des anciens. Le terme « pensoir », en grec φροντιστήριον, n'est pas choisi au hasard : ainsi est appelée chez Philostrate la pièce secrète où Amphiaraos rendait ses oracles véridiques, en continuité immédiate avec l'antre des *Nuées* d'Aristophane qui bientôt sera au centre de notre étude[54].

---

[50] Savoir : W. Burkert, *Lore and Science*, p. 158–159, suivi par J. Bollansée, *Hermippos*, p. 51–52 et F. Graf, *La magie dans l'antiquité*, p. 109. Hermippe *apud* Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, 8, 41 (= fr. 24, Bollansée). Pythagore mourant de faim, Pythagoriciens maigres moqués dans la comédie : voir *infra*, p. 280–281 et n. 29. Une scholie atteste que Pythagore avait contemplé l'harmonie des sphères alors qu'il avait quitté son corps (*in* Homère, *Odyssée*, 1, 371) : on ne peut être sûr de l'ancienneté de l'histoire, mais elle coïncide avec l'image archaïque de Pythagore.

[51] W. Burkert, *Lore and Science*, p. 192–208, et part. 192–194 ; la maison du Maître était dans un sanctuaire de Déméter, ou en devint un à sa mort : *ibidem*, p. 159 (*contra* F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p. 118 et L. Zhmud, *Wissenschaft*, p. 114–115, lequel ne prend pas en compte tous les éléments disponibles). Timée, *Fr.Gr.Hist.*, 366 F 131 (puis Jamblique, *Vie de Pythagore*, 143). W. Burkert, *Lore and Science*, p. 155, n. 197.

[52] Héraclide du Pont, fr. 89, Wehrli. H.B. Gottschalk, *Heraclides*, p. 114–121. J. Rudhardt (*Mnémosyne et les Muses*, p. 61) rapproche de ce trait l'importance qu'accordaient les adeptes pythagoriciens à se souvenir systématiquement de tout ce qu'ils avaient accompli dans la journée, de façon à se constituer une mémoire du passé la plus complète possible, et que J.-P. Vernant (*Aspects mythiques de la mémoire*, p. 31–40) définit justement comme la mémoire des vies passées, mémoire de l'éternité au-delà de l'existence personnelle.

Trophonios, Zalmoxis et Pythagore, selon des traditions indépendantes[55], possèdent donc un antre de nature identique où chacun pouvait accéder à l'au-delà et à la connaissance divine de toutes choses passées, présentes et futures. Que la révélation soit reçue en des lieux chthoniens est dans l'Antiquité presque une lapalissade. Deux exemples suffiront, sans même évoquer les oracles : Épiménide aurait atteint la connaissance universelle au prix d'un sommeil de cinquante-sept ans dans une caverne. Apollonios de Tyane, qui appréciait tellement Trophonios et ne dormait jamais en dehors d'un sanctuaire, aurait acquis sa science par incubation durant trois années[56].

Dans les cultes mystériques, le κατάγαιον οἴκημα est bien sûr un élément important. Il n'est qu'à citer à Éleusis le τελεστήριον et son

---

[53] Voir *supra*, p. 82–85. « Pensoir » : schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a (rec.), Koster. Les autres « chamans grecs » ne sont pas de grands mangeurs non plus : Hérodote, 4, 36 (Abaris) ; Plutarque, *Du visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, 940bc (Épiménide).

[54] Philostrate, *Tableaux*, 1, 27, 3 (voir *infra*, p. 131–138).

[55] Comme le dit F. Hartog (*Le miroir d'Hérodote*, p. 118), tenter de distinguer quelle version dérive de l'autre, « c'est faire bon marché de notre ignorance ». L'essentiel est de constater l'ancienneté du rapprochement. Les premières traces de la liaison entre Trophonios, la mantique et l'autre-monde, remontent à l'*Hymne homérique à Apollon*, la *Télégonie* et Pindare : voir *supra*, p. 65–75.

[56] Le thème de la chambre souterraine a été bien traité par Y. Ustinova, *Mythical Residents*, p. 267–288. Épiménide : voir *supra*, p. 109, n. 45. Dans cette grotte, on sait que prenaient place des initiations, où les participants se retiraient trois fois neuf jours, recouverts d'habits de laine noire (inversion de deux règles pythagoriciennes). Passage infernal, la grotte sera dite plus tard avoir abrité l'initiation de Pythagore (Porphyre, *Vie de Pythagore*, 17) : P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, p. 94–131. Apollonios : Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 4, 40 ; aussi 1, 7. F. Graf, *Maximos von Aigai*, p. 65–73. Apollonios possède par ailleurs de nettes attaches chamaniques, du moins dans la littérature qui lui fut consacrée longtemps après sa mort : (entre autres) nécromant, visitant le fantôme d'Achille (Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 4, 16), il avait vu, à Éphèse, dans une sorte de prémonition de type ὕπαρ, l'assassinat de l'empereur Domitien (Dion Cassius, 67, 18, 1–2, et aussi Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, 44, p. 407, avec les commentaires de M. Forrat, *Eusèbe*, p. 26–66). L'idée de l'inspiration dans les grottes est ancienne : Pindare, *Pythiques*, 6, 47–49 etc. et se généralise comme un lieu commun : Aulu-Gelle, 15, 20, 5 (Euripide) ; Pausanias, 7, 5, 12 (Homère) etc.

« ἀνάκτορον », les ἀνάκτορα isiaques ou le culte mystérique des Dactyles, dont Plutarque, nous le verrons, rapprochait celui de Trophonios. Tant qu'à rapporter les chambres chthoniennes, citons encore à Libéthra de Piérie le trésor-οἴκημα d'Orphée, destiné à la réalisation de τελεταί interdites aux femmes[57]. La place me manque pour revenir à la légende de Rhampsinitos, son οἴκημα, sa catabase et l'ἄγαλμα que lui confiait Isis-Déméter ; l'ο[ἴκημα] des Dioscures à Θαλαμαί n'est pas assuré mais plus que probable. Des mystères à la magie, il n'y a qu'un pas : sorcier du *Philopseudès* de Lucien, le bien nommé Pancratès a appris la magie vingt-trois ans durant, dans les *adyta* ὑπόγαια d'Isis. Les vingt-trois années sont sûrement une surenchère aux vingt-deux que Pythagore avait passé, disait-on, dans les temples égyptiens[58]. Juste après ce passage, Lucien en vient à l'oracle d'Amphilochos à Mallos, dont nous avons rapproché le mode de révélation de celui de Trophonios. Ce dernier n'est d'ailleurs pas sans familiarité avec la magie : il détient une τέχνη particulière que seul Dédale peut éventer sans toutefois parvenir à mettre la main sur le coupable. Dédale lui-même détient dans le culte une place en tant que sculpteur de l'idole primitive de Trophonios, qu'on ne montre qu'à ceux qui sont en route pour l'oracle[59].

D'autres listes de personnages d'où Trophonios est absent ont également leur intérêt. La plus intéressante, qui confirme certains de nos rapprochements[60], se lit chez Clément d'Alexandrie, intellectuel converti et fin connaisseur de la littérature ancienne : il y énumérait les grands devins épiques, puis les « chamans grecs ». Ainsi Amphiaraos et Aristée sont catalogués comme devins, et mis sur le même pied qu'Empédocle et ensuite Pythagore, Abaris, Aristéas de Proconnèse, Épiménide, Zoroastre et le fameux Phormion de Sparte, certains d'entre eux partageant des affinités avec les orphéotélestes ambulants. Frappante enfin, l'adjonction de Socrate, en vertu de son *daimôn* : déjà en soi instructive, elle trouve un pendant dans les travaux, de peu antérieurs, de Plutarque et Maxime de Tyr qui, quand ils œuvrent à leur *Démon de Socrate*, citent tous deux et en détail l'oracle de Trophonios.

---

[57] Éleusis : W. Burkert, *Les cultes à mystères, passim* ; K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 126–132. Dactyles : H.D. Betz, *Fragments from a Catabasis Ritual*, p. 287–295. Plutarque, *Du visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, 30; 944ce. Libéthra : Conon, *Fr.Gr.Hist.*, 26 F 1, § 45. Selon Jamblique (*Vie de Pythagore*, 146), Pythagore aurait été initié à Libéthra par Aglaophamos, successeur d'Orphée.

[58] Lucien, *L'ami du mensonge*, 34–36. F. Graf (*La magie dans l'antiquité*, p. 107–110) ajoute la proximité entre l'Isis de Pancratès et la Déméter de Pythagore, la parenté avec Trophonios et avec l'oracle de Claros. Pythagore : Jamblique, *Vie de Pythagore*, 3. Encore l'*Hymne à Carpocrate* de Chalcis : Harpocrate, devin divin, a réalisé les ἄδυτα καὶ ἀνάκτορα des dieux (M. Totti, *Ausgewählte Texte*, n° 6, l. 4).

[59] Dans la liste des pouvoirs d'un magicien pourvu d'un assistant divin (*PGM*, 1, 96–132), Trophonios en approche un certain nombre : rêves, exhalaisons terrestres, libération d'une prison, ouverture des portes, invisibilité, abondance de nourriture, maîtrise des serpents, démons, salles richissimes aux plafonds d'or, endormir les chiens et les rendre sans voix (*cfr* cerbère), faire voler un homme dans les airs. Trophonios est aussi un poseur de seuils, et c'est précisément sous les seuils qu'on plaçait les figurines d'envoûtement, comme le signalait déjà Platon, *Lois*, 11, 933b (A. Motte, *À propos de la magie chez Platon*, p. 267–292). Même Jésus finira dans la mentalité païenne par devenir magicien, et enseigner dans des chambres souterraines : Arnobe, *Contre les Gentils*, 1, 43, 1 (voir M. Smith, *Jesus, passim*).

Une très nette ressemblance d'atmosphère apparaît également avec le roman d'Antonios Diogène, contemporain de Plutarque. Deinias, un des héros adolescents, conjointement à sa sœur initiée au pythagorisme et aux secrets de l'Hadès, parvient à la connaissance totale dans l'île de Thulé. Parvenu à la lune, la sibylle vaticine pour lui, puis il se réveille miraculeusement dans le temple d'Héraclès à Tyr, sa ville natale : pythagorisme, idées plutarchéennes, initiations, chamanisme imprègnent toute l'histoire, par ailleurs liée à Zalmoxis, aux Gètes, aux Thraces et aux magiciens égyptiens, tous maîtres des passages[61].

Quoi qu'il en soit, Trophonios partage donc aisément la compagnie de certains personnages dont la tradition a fait les « chamans grecs », et grâce à Hermotime de Clazomènes et Phormion de Crotone, voire Zalmoxis, cette compagnie s'établit à une époque relativement haute, soit le V^e^ siècle au moins pour perdurer par la suite.

---

[60] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 1, 133. Trophonios est en revanche cité à demi-mots en *Protreptique*, 2, 11, 1, dans une liste relative aux oracles et où l'on trouve entre autres personnages oraculaires célèbres, Amphilochos et Amphiaraos.

[61] *Apud* PHOTIOS, *Bibliothèque*, 2, 166. M. BIRAUD, *Parcours initiatiques*, p. 37–45 ; W. FAUTH, *Astraios und Zalmoxis*, p. 220–241 ; R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium*, p. 225–233.

2.4 TROPHONIOS ET SES PROCHES : LES COMMUNS DÉNOMINATEURS

2.4.1 *Un statut ontologique supérieur mais ambigu : entre héros et* daimôn

Presque tous les personnages examinés sont des mortels proches – souvent parents – des dieux, et qui ont fini par gagner le statut héroïque voire divin, ou encore démonique. Leur ambivalence existentielle transparaît dans l'embarras d'Origène à les qualifier : « ou encore existe-t-il, dans ces sanctuaires, soit un *daimôn*, soit un héros voire même un dieu pour accomplir ces actions supérieures au pouvoir des hommes ? ». Tandis que Pausanias prenait très au sérieux l'immortalité de Trophonios ou Amphiaraos, Lucien s'en moquait ouvertement pour Trophonios et Amphilochos : dans le dixième dialogue des morts, il les dépeint tantôt défunts, tantôt héros, tantôt composés d'humain et de divin, et le titre de dieux leur est dénié par Ménippe. Mais son ironie ne change rien à l'embarras face à l'ambiguïté du problème, qui n'est pas neuf même s'il se fait plus pressant eu égard aux nombreuses supputations philosophiques alors greffées sur les anciennes croyances. À propos des Dioscures déjà, Euripide faisait hésiter la coryphée de l'*Électre* qui, voyant apparaître les Tyndarides juste après le meurtre de Clytemnestre, se demandait s'il s'agissait de démons ou de dieux : les Dioscures étaient donc conçus comme des démons, qui plus est au service d'Apollon, soit dans le plein schéma « platonicien » des êtres intermédiaires entre divin et humain[62].

De façon plus lâche, les « chamans grecs » étaient sous la protection expresse d'un dieu, et beaucoup, comme Pythagore au dire d'Antiphane, passaient pour avoir atteint le macarisme. Après Origène, les auteurs chrétiens ne s'y étaient pas trompés et leur ont farouchement dénié cette mutation ontologique : Grégoire de Nazianze répète à qui veut l'entendre qu'Empédocle, Héraclès, Empédotime, Trophonios et Aristée n'étaient pas μάκαρες, insistance maladroite qui en confirme la certitude païenne, pleine de réminiscences mystériques. Celse compara le culte du Christ aux honneurs rendus à ces hommes qui s'étaient hissés à l'existence divine, ce qu'Origène contrebalançait en portant l'emphase sur leur enracinement local et non universel. Pour Aélius Aristide, les Asclépiades, en cela proches de Trophonios, Amphilochos et Amphiaraos, étaient devenus ἀθάνατοι et étaient restés sur terre, μακαριστοί et εὐδαίμονες, selon une conception qui se rapproche de la démonologie plutarchéenne, bien plus que des conceptions héroïques *stricto sensu*[63]. L'expression rejoint par-delà les années celle d'Hérodote (4, 95–96) à propos des Gètes et de Zalmoxis. Le texte d'Aristide affiche en outre quelques développements que n'avaient pas connus les cultes et mythes de Trophonios et consorts : les Asclépiades, eux, n'avaient pas gagné les îles extérieures, et se déplaçaient comme des astres, avec don d'ubiquité.

---

[62] AÉLIUS ARISTIDE, *À Sarapis*, 45, 7 ; CELSE *apud* ORIGÈNE et ORIGÈNE, *Contre Celse*, 3, 34–35 ; 7, 35 ; COSMAS HIEROSOLYMITANUS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Chants*, 64, 284 (= *PG*, 38, col. 512) ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Chants*, p. 1573, 10–12 (= *Contre Julien (1)*, 4, 59 ; *Épigrammes* [*in Anthologie palatine*], 8, 29, 1–3). LUCIEN, *Dialogues des morts*, 10 ; PAUSANIAS, 1, 34, 2. EURIPIDE, *Électre*, 1233–1237 (encore 1245–1246 : les Dioscures reconnaissent Apollon pour maître, qu'ils critiquent sans le critiquer). Voir aussi STRABON, 16, 2, 39.

En ce qui concerne Trophonios, dès que les sources se penchent sur la question, la réponse est protéiforme : Cicéron, Plutarque, Charax et Pausanias parlent d'homme devenu dieu, et non héros. Pline et Philostrate l'appellent dieu, mais on ne sait quelle origine ils lui donnaient. Strabon, Tite-Live, Ampelius, Hesychios et la *Suda* utilisent Zeus Trophonios, ainsi que quelques inscriptions hellénistiques et romaines. Dans l'intervalle, Philon classe Trophonios au rang des demi-dieux (ἡμίθεος), et Maxime de Tyr nomme Trophonios héros et *daimôn* dans le même texte[64]. Empédocle est un autre exemple sûr et plus ancien d'ambiguïté, puisqu'il se proclamait lui-même *daimôn* et *theos*[65]. Pour Trophonios et ses proches, retenons pour le moment ce point capital : l'immortalité acquise.

---

[63] Antiphane, fr. 166, *PCG* (= Athénée, *Deipnosophistes*, 3, 108ef). Grégoire de Nazianze, *Chants*, p. 1573, 10–12 ; *Contre Julien (1)*, 4, 59 ; *Épigrammes* [*in Anthologie palatine*], 8, 29, 1–3 ; Cosmas Hierosolymitanos *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64 (*PG*, 38, col. 512) ; Celse *apud* Origène et Origène, *Contre Celse*, 3, 34–35 ; 7, 35 ; Aélius Aristide, *Asclépiades*, 38, 21, Keil. Voir Y. Vernière, *Symboles et mythes*, p. 249–262 ; G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, p. 199–203.

[64] Voir le tableau récapitulatif (annexe 5). L'accession de Trophonios au rang de μάκαρ est d'ailleurs intéressante aussi : dans le *Démon de Socrate* (24, 593cd), qu'on analysera plus en détail, le Pythagoricien Théanor précise que les dieux ne veulent assister, par un démon favorable, qu'une minorité d'hommes, ceux plus précisément qu'ils désirent rendre μακαρίους τε καὶ θείους, à l'instar de Socrate et son démon (D. Babut, *La part du rationalisme dans la religion de Plutarque*, p. 392). Dans ce texte, *theos* est à rapprocher directement de *daimôn* : M. Detienne, *Notion de daïmôn*, p. 131–135.

[65] Belle analyse de M. Detienne, *Notion de daïmôn*, p. 93–103. Empédocle : fr. 115 et 112, D.-K. Ce problème avait déjà été posé par Platon : *Cratyle*, 387e–398c ; *République*, 468e–469b ; 540bc (aussi *Lois*, 713ce ; *République*, 617e).

2.4.2 *L'essence chthonienne et la relation à l'autre-monde*

L'aspect chthonien est omniprésent : toutes ces personnalités en effet peuvent, souvent selon leur bon vouloir, passer de ce monde-ci à l'au-delà, et disposent, pour réaliser cet exploit, d'un don particulier : Trophonios est un maître technicien, Orphée et Musée des poètes-chanteurs hors pair[66], Amphiaraos et Amphilochos des devins sans pareils, Héraclès un surhomme qui triomphe des enfers, Aristée un inventeur agricole surdoué ou encore les mages les meilleurs nécromants. Les éléments chthoniens ne sont pas absents non plus des légendes des Dioscures et de Dionysos, mais le don exceptionnel y apparaît moins net.

La puissance générée par cette capacité d'outrepasser les frontières peut elle-même être subdivisée en plusieurs grandes catégories interdépendantes : technique oraculaire et médicale, intrusion dans le monde de la vérité ou encore puissance psychopompe, qui quelque part fait écho au voyage d'âme chamanique.

2.4.2.1 *La puissance oraculaire et médicale*

La puissance de ces êtres supérieurs s'exerce désormais par le biais de consultations oraculaires liées à la moitié nocturne de la divination[67]. Bien à propos, Tertullien regroupe comme détenteurs d'oracles par les « songes » la plupart de ces personnalités : Amphiaraos, Amphilochos, Sarpédon, Trophonios, Mopsos, Hermione et Pasiphaé ; parachevons l'énonciation avec Asclépios. Le terme *somnium* reste vague, et l'on sait combien Pausanias ou Timarque ne savent trop comment décrire l'état qui est le leur lors de la révélation trophoniaque[68] : on verra qu'il dépendait d'un état modifié de conscience qui se rapprochait plus de la divination par les songes et de l'incubation que de l'enthousiasme. Aristée, Musée et Orphée ont également des talents divinatoires, même si leur fondement mythique est ailleurs.

---

[66] Les rapports entre Trophonios et la poésie sont très discrets. On lui connaît un oracle en hexamètres, rapporté par Pausanias à propos de la bataille de Leuctres (4, 32, 5–6), mais déjà Aélius Aristide (*À Sarapis*, 45, 7) s'étonnait de ses oracles en prose.

[67] K. Dowden (*Apollon*, p. 298–299) avait déjà rapproché les « chamans grecs » de certains devins prototypiques.

[68] Tertullien, *De l'âme*, 46, 11. Voir *infra*, p. 185–190.

À la divination chthonienne est lié le soin des malades : certains médecins invoquent Abaris et Zalmoxis par des incantations, et Trophonios n'y est sans doute pas plus étranger qu'Amphiaraos et Asclépios. On connaît même à Hyettos de Béotie un oracle d'Héraclès par incubation[69]. La catharsis, proche de la médecine, est bien présente. Épiménide soigne la peste d'Athènes, et Empédocle, auteur des *Purifications*, est un révélateur sans pareil par la date de ses écrits : la dernière incarnation des démons déchus en quête de rachat en fait des μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι (« des devins, des poètes, des médecins ou des princes des hommes qui vivent sur la Terre »)[70].

2.4.2.2 *La maîtrise de* l'alétheia

Beaucoup, par la connaissance qu'ils ont acquise de l'autre monde, sont également dispensateurs de l'*alétheia*. Cela va de soi pour les titulaires d'oracles, et les témoignages insistent sur l'authenticité du savoir oraculaire d'Amphiaraos et de son fils Amphilochos[71]. Les initiés aux mystères, qui en sont devenus souvent les mystagogues, transmettent aux hommes, de la même manière, un savoir véridique appris des dieux ; c'est le cas d'Aristée, Dionysos, Héraclès, Musée et Orphée. Les « chamans grecs », qui connaissent des expériences extracorporelles, en reviennent également avec des connaissances exceptionnelles, au même titre que ceux qui accomplissent une catabase aux enfers (Pythagore, les mages, Empédotime, etc.). Les personnages que l'on peut leur apparenter partagent encore avec eux ce trait essentiel : Empédocle se dit préoccupé de la révélation de la vérité, accessible à si peu de mortels embourbés dans leur présent. Épiménide, alors qu'il rêve dans l'antre du Dicté, disserte avec *Alétheia* et *Diké*, tandis que Parménide, une fois les portes du Jour et de la Nuit ouvertes par *Diké*, est accueilli par la divinité qui détient la vérité[72].

---

[69] P. et M. BONNECHERE, *Trophonios à Lébadée*, p. 294–295 ; A.M. BOWIE, *Aristophanes*, p. 121 (rapprochement avec le Socrate des *Nuées*) ; B. HOLTZMANN, Art. *Asklepios*, p. 864. *Contra* A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 72. Hyettos : PAUSANIAS, 9, 24, 3 et une inscription tardo-hellénistique (R. ÉTIENNE et D. KNOEPFLER, *Hyettos*, p. 182–185 ; J. BOUSQUET, *Notes épigraphiques*, p. 453–454). Plus prudent A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 2–3.

[70] Fr. 146, D.-K. Voir surtout P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy*, p. 335–347.

[71] Amphiaraos : PHILOSTRATE, *Tableaux*, 1, 27, 3 ; déjà HÉRODOTE, 1, 46–48. Amphilochos : PAUSANIAS, 1, 34 ; LUCIEN, *L'ami du mensonge ou l'incrédule*, 38 ; PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine*, 22, 563cd.

[72] EMPÉDOCLE : fr. 2, 4, 114 et surtout 121, D.-K. (prairie de vérité par opposition

2.4.2.3 *La psychagogie*

De ce pouvoir chthonien de pénétrer impunément dans le royaume des morts découle logiquement la faculté de conduire les âmes ou d'entrer en contact avec elles, ou encore de les mettre en contact avec l'autre-monde. Les « chamans grecs » étaient évidemment réputés pour leur faculté de voyager en esprit. Empédocle se glorifiait de pouvoir ramener de l'Hadès l'âme des défunts, Pythagore et Zalmoxis prétendaient détenir le secret de la réincarnation. Socrate, selon Aristophane, était psychagogue. Dionysos avait été dans l'au-delà chercher sa mère défunte pour la conduire à l'apothéose ; Héraclès fit de même, et avait délivré Thésée prisonnier ; Orphée échouait dans sa tentative de sauver Eurydice, et les mages chaldéens, pensait-on, se faisaient forts d'aller rechercher en enfer qui bon leur plaisait[73].

Les héros médicaux ne sont pas en reste : Asclépios ne fut-il pas foudroyé pour avoir ramené un mort à la vie ? Ce qui peut signifier, en clair, qu'il avait ramené son âme de chez Hadès. Si Amphiaraos demeure, dans l'état actuel de nos connaissances, au niveau de la mantique médicale traditionnelle, son fils Amphilochos prédisait à Ardiée, dans le *Des délais de la justice divine* de Plutarque, sa mort prochaine et sa transmutation : celle-ci allait advenir lors d'une catalepsie causée par une chute et Ardiée, introduit par les dieux au mystère de la réincarnation, allait désormais s'appeler, à son retour à la vie, Thespésios, le « providentiel ».

La consultation trophoniaque étant une visite aux enfers, la psychagogie y est évidente. Le rituel comprenait l'intervention des deux *Hermai*, que l'on peut rapprocher, en fonction de la nature chamanique de l'Hermès psychopompe grec, du monde chamanique également. Sous cet éclairage, avec sa révélation infernale, Trophonios a tout pour indiquer à Timarque le devenir et la salvation des âmes. Peut-être même peut-on voir dans la consultation de Xouthos à Lébadée, lequel désire savoir s'il aura des enfants de Créuse, une trace du caractère psychagogue de Trophonios[74].

à prairie d'Atè). Épiménide, fr. 1, 19–23, D.-K. PARMÉNIDE, fr. 1. Sur l'identification de la déesse anonyme (mystérique ?) qui accueille le philosophe, voir G. PUGLIESE CARRATELLI (*La thea di Parmenide*, p. 337–346), qui opte pour Mnémosyne mais sans apporter de preuves réelles.

[73] EMPÉDOCLE : fr. 111 et 112, D.-K. Socrate : ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 1553–1564. Voir A.M. BOWIE, *Aristophanes*, p. 121. Mages : LUCIEN, *Ménippe*, 6.

[74] Chamanisme : W. BURKERT, *ΓΟΗΣ*, p. 46. Xouthos : EURIPIDE, *Ion*, 299–304 et 404–409.

2.4.3 *Entre immortalité, puissance chthonienne et psychagogie : les activités mystériques*

Dernier point de recoupement dans ces listes, les activités mystériques, souvent en marge des pratiques oraculaires. Orphée, Musée, Zalmoxis, Aristée, Asclépios[75], Héraclès et Dionysos sont directement rattachés à quelque τελεταί. Pour Trophonios, les éléments mystériques, quoique souvent tus, sont nombreux. Deux commentateurs de Grégoire de Nazianze, Cosmas de Jérusalem et l'abbé Nonnos, lui citent en effet des τελεταί, en associant celles-ci à la consultation de l'oracle ; et parmi les scholiastes d'Aristophane, un premier parle de μύησις, mais surtout un second, par ailleurs rarement cité, associe les mystères accomplis par les pèlerins dans l'*adyton* de Trophonios à ceux d'Éleusis[76] : « ceux qui sont initiés à ces grands mystères, comme aussi ceux qui descendent dans l'antre de Trophonios, ne quittaient pas les manteaux avec lesquels ils avaient été initiés, soit jusqu'à la fin des cérémonies, soit jusqu'à l'étiolement complet [de l'habit] ».

Les textes ne se limitent pas à la période byzantine. Le plus ancien provient de l'*Ambassade à Gaius* de Philon d'Alexandrie, approximativement daté de 40 apr. J.-C. Caligula, après s'être identifié à Dionysos, à Héraclès et aux Dioscures, avait jeté le ridicule sur « Trophonios, Amphiaraos, Amphilochos et leurs semblables, ainsi que sur leurs ὄργια καὶ χρηστήρια ». Le sens d'ὄργια peut être sujet à controverse, mais le terme désigne au minimum des objets manipulés lors de cérémonies à caractère secret, initiatique ou mystérique, et par extension ces cérémonies elles-mêmes[77]. La construction de la phrase semble distinguer deux groupes : Dionysos, Héraclès et les Dioscures, soit les initiés célèbres et présents dans l'iconographie classique d'Éleusis, et ensuite Trophonios, Amphiaraos et Amphilochos, trois devins renommés par leurs attaches chthoniennes et proches des Asclépiades. Les ὄργια καὶ χρηστήρια se rapportent sans doute à l'ensemble des demi-dieux cités, mais certainement à Trophonios et consorts, et sans qu'on puisse, semble-t-il, séparer les deux réalités[78].

---

[75] W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 40 (lien entre oracles, Asclépios et mystères).

[76] Cosmas Hiérosolymitanus *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 284 (= *PG*, 68, col. 513) : « ἐποίουν δὲ τελετάς τινας οἱ κατιόντες ἐν τῷ Τροφωνίου σπηλαίῳ μαντεύεσθαι » (« ceux qui descendaient dans la caverne de Trophonios dans le but d'y recevoir un oracle accomplissaient des mystères ») ; Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *Oratio in sancta lumina*, 6 (= *PG*, 36, col. 1069) : « κατῄεσαν εἰς τὸ σπήλαιον, καί τινας τελετὰς ποιοῦντες ανῄεσαν, ὡς χρησμοδιτισθέντες » (« ils descendaient dans la caverne, et remontaient, accomplissant certains mystères, avec l'espoir de recevoir un oracle »). Schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508c, Holwerda ; passage traduit : schol. *in Ploutos*, 842 : « οἱ δὲ μυηθέντες τὰ μεγάλα ταυτὶ ὥσπερ καὶ οἱ ἐς Τροφωνίου καταβαίνοντες ἢ μέχρι τελευτῆς ἑαυτῶν ἢ μέχρι τοῦ διαρραγῆναι τελέως οὐκ ἀπεδύοντο τὰ ἱμάτια οἷς ἐμυήθησαν ».

[77] *Ambassade à Gaius*, 78 (aussi 93 : demi-dieux). A. Motte et V. Pirenne, *Les mots et les rites*, p. 119–140.

Les témoignages du second siècle, au demeurant, ne laissent aucun doute sur la présence d'un versant mystérique à l'oracle de Lébadée, même s'il est difficile, à première vue, d'en saisir le rôle au sein des fonctions oraculaires. Trophonios revêtait alors l'apparence d'un initiateur qui donnait accès à un niveau supérieur d'accomplissement : aux dires de Pausanias, Aristomène, qui avait mystérieusement perdu son bouclier lors d'une bataille, avait réalisé une série de hauts faits après l'avoir retrouvé chez Trophonios (thème de l'ἄγαλμα favorable en provenance de l'autre monde). Apollonios de Tyane fut confirmé dans ses pensées d'obédience pythagoricienne[79]. En 197 apr. J.-C., dans un passage de nature un peu différente consacré à certaines divinités révélées par l'intermédiaire d'un élu (Moïse chez les Juifs et Jésus chez les Chrétiens), Tertullien disait qu'« Orphée en Piérie, Musée à Athènes, Mélampous à Argos et Trophonios en Béotie *initiationibus homines obligaverunt* » (Mélampous passait pour détenteur d'aptitudes mystériques chez Diodore également, qui le rapproche de Musée et d'Orphée). Peu avant, à propos d'une liste de héros dressée par Celse et incluant Trophonios, Origène nommait des τελεταί aussitôt raccrochées au charlatanisme des mages[80].

Le plus intéressant de ces textes impériaux demeure le *De genio Socratis* de Plutarque. Timarque, on l'a dit, qui s'enquiert dans l'antre trophoniaque du démon de Socrate, reçoit la révélation de l'organisation du cosmos et de la vie. Le dialogue, dans lequel Trophonios est bien le détenteur d'un χρηστήριον et le révélateur d'« ὄργια », prouve sans conteste l'union des deux réalités mises en commun par Philon quelques décennies plus tôt.

---

[78] Le commentaire de PHILON (79–92) concerne par la suite les trois premiers personnages, plus faciles à commenter. Iconographie : K. CLINTON, *Myth and Cult*, *passim* et part. p. 78–84.

[79] PAUSANIAS, 4, 16, 7 (ce même bouclier porteur de victoire sera au centre encore d'un oracle de Trophonios dans les traditions à propos de Leuctres : 4, 32, 5–6). Apollonios : voir *supra*, p. 70.

[80] TERTULLIEN, *Apologétique*, 21, 29 (la lecture *Trophonius* est assurée, malgré quelques variantes dans les *mss*) ; dès l'époque hellénistique, *initiatio* correspond à μύησις (bilingue de Samothrace : *SEG*, 29, 799). DIODORE, 1, 96, 2 ; CELSE *apud* ORIGÈNE, *Contre Celse*, 3, 34. Sur τελετή, voir W. BURKERT, *Les cultes à mystères*, p. 19–22.

Pour situer rapidement la démonologie de Plutarque, et ainsi mieux appréhender l'apport de ses récits à la réalité lébadéenne, disons simplement qu'entre hommes et dieux existe la classe des *daimônes* ; cette thèse est directement inspirée du *Banquet* de Platon et des enseignements pythagoriciens, mais plonge aussi au plus profond des croyances populaires[81]. Ici ces démons sont les âmes désincarnées de personnes désormais sorties du cycle de la métensomatose et résidant sur la lune, – idée pythagoricienne encore, – entre la mort terrestre et leur seconde mort, moment qui verra la libération de l'esprit par rapport à l'âme. L'élite de ces *daimônes* revient sur la terre, en tant que surveillants (ἐποπταί)[82], pour s'occuper des oracles (χρηστηρίων ... ἐπιμελησόμενοι), veiller à l'accomplissement des mystères (συνοργιάζουσι τῶν τελετῶν), accomplir les actions sôteriques (σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν), et faire respecter la justice (φύλακες ἀδικημάτων)[83].

Et Trophonios, chez Plutarque, fait partie de ces démons bienfaisants : dans un autre mythe philosophique, c'est à cette élite de démons qu'appartiennent les assistants de Cronos en léthargie et omniscient, que Plutarque faisait équivaloir en valeur aux Dactyles Idéens, aux Corybantes et encore aux Trophoniades[84]. Ces derniers sont énigmatiques à plus d'un titre : leur localisation à « Oudôra » en Béotie demeure sans explication, tandis que leurs relations avec Trophonios, évidentes en fonction de leur nom, demeurent sans précision possible pour le moment[85]. Pausanias établissait par ailleurs une identité entre les Dactyles Idéens et les Courètes qui gardaient la grotte de Zeus enfant, dès Euripide confondus avec les Corybantes[86] : de quoi parfaire la cohérence de l'énumération de Plutarque. Quant aux Dactyles Idéens, selon une tradition du IV^e^ siècle avant notre ère, désireux pour la première fois de communiquer les mystères au genre humain, ils en avaient personnellement instruit Orphée, pair de Trophonios selon la tradition hellénistico-romaine. Les mêmes Dactyles, dès l'époque classique, jouaient un rôle important dans les mystères de Samothrace qu'ils passaient pour avoir fondés, mystères qui étaient reliés à un certain Saon, ou Saos[87]. Or l'inventeur de l'oracle de Trophonios s'appelait précisément Saon, et c'est lui qui fut informé par le héros de tout le rituel à suivre, c'est à dire qu'il en fut initié. S'il n'y a pas de lien véritablement attesté entre les deux Saon, la signification du nom, le *sauveur* (= σῴζων), demeure de part et d'autre éloquente pour des « cultes à mystère »[88]. Cet aspect est bien attesté pour Samothrace, notamment les sauvetages en mer, mais sans doute aussi pour Lébadée : un fragment d'Héraclide du Pont déjà parle du rôle salvateur de Trophonios dans un contexte mystérique, dionysiaque et guerrier, mais la *Suda* qui le cite n'est pas

---

[81] Cette thèse platonicienne (*Banquet*, 202d–203a : « tout ce qui a la nature d'un démon est intermédiaire entre le mortel et le divin [. . .]. Par son entremise advient toute la divination, puis l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, la mantique sous toutes ses formes et la magie » ; *cfr* aussi l'*Epinomis*) à l'époque s'était répandue comme s'il s'agissait d'une évidence (déjà E.R. DODDS, *Pagan and Christians*, p. 37–38). Pythagorisme : M. DETIENNE, *Notion de daïmôn*, p. 131–139. En général : G. SFAMENI GASPARRO, *Daimôn*, p. 67–109 (qui cite des exemples « populaires »). On ne considérera pas ici les mauvais démons, qui ravissent les hommes et les envoient dans l'Hadès etc.

[82] PLUTARQUE, *Du visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, 944ce.

[83] PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 21–24, 589f–593a, part. 21, 590b. L'exposé le plus détaillé se trouve dans le *Sur la disparition des oracles*, 10–21, 414e–421e, et part. 13–15, 416a–418d (μαντεῖα ... τελετή καὶ ὀργιασμοί), puis 38–52, 431c–438d : discussions tenues à Lébadée sur la façon dont les démons offrent les visions aux âmes réceptrices. Voir encore PLATON, *Lois*, 417b ; aussi un fragment anonyme (stoïcien ?) cité par SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les Dogmatistes*, 9, 86–87. Aussi MAXIME DE TYR, *Dissertations*, 8 (14), 2 et 8 ; 9 (15), 6–7. Plus tard, encore PLOTIN, 4, 7, 15.

[84] PLUTARQUE, *Du visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, 30, 944ce. Déjà J.E.

Harrison, *Themis*, p. 510–511. A. Motte et V. Pirenne-Delforge, *Le mot et les rites*, p. 134–137 ; Y. Vernière, *Symboles et mythes*, p. 260–261.

[85] « τοὺς περὶ Βοιωτίαν ἐν †Οὐδώρα† Τροφωνιάδας ». L'émendation « Λεβαδείᾳ » est évidemment abusive. Peut-être les Trophoniades sont-ils les enfants de Trophonios (Pausanias, 9, 39, 5), ou simplement ses proches, à l'image des Asclépiades, ou ses initiateurs ? Voir aussi A. Schachter, *Cults*, 3, p. 84, n. 2.

[86] Pausanias, 5, 7, 6. Ida : Aratos, *Phénomènes*, 35 ; Lactance, *Institutions divines*, 1, 13 ; Euripide, *Bacchantes*, 120–129. Aussi *Hymnes orphiques*, prologue, 20–21, 38, et Strabon, 10, 3, 19–22 (suivant Démétrios de Scepsis).

[87] Dactyles, initiateurs d'Orphée : Éphore, *Fr.Gr.Hist.*, 70 F 104 (= Diodore, 5, 64, 4) ; aussi Myrsilos de Lesbos, *Fr.Gr.Hist.*, 477 F 2 (*cfr* Pausanias, 9, 30, 4). Les *Theoi megaloi* de Samothrace étaient proches des Dioscures et parfois identifiés à eux : S.G. Cole, *The Mysteries of Samothrace*, p. 1593. Saon : Critolaos, *Fr.Gr.Hist.*, 823 F 1 ; schol. *in* Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 1, 916b. Samothrace d'abord appelée Σαωκίς (Hesychios, *s.v.*) ; montagne de l'île nommée Σαώκης (Nonnos, *Dionysiaques*, 13, 397), ou encore Σάον et Σάος (Lycophron, *Alexandra*, 78 ; Nicandre, *Thériaques*, 472).

[88] Pausanias, 9, 40, 1–2. Autre Saon, descendant du fondateur des *mystères* de Mégalopolis ; *IG*, 5^2, 517, l. 8–9 : voir M. Jost, *Mystery Cults in Arcadia*, p. 152. Saon est un nom courant en Béotie, et ailleurs en Grèce, mais cela n'exclut pas que le nom des fondateurs mythiques soit choisi en fonction de sa signification étymologique.

claire. Le côté salvateur n'a rien de récent, quoiqu'on en pense : les Dioscures, par exemple, sont dès Alcée chantés pour leur action rapide, sur terre et sur mer, qui sauve les marins « de la mort glacée », et cette vertu leur demeura première longtemps pour devenir par la suite le fief de saint Nicolas[89].

La psychagogie et les mystères sont en rapport direct avec l'immortalisation, dont Asclépios, Empédocle et Zalmoxis étaient les champions, et qu'on retrouve sans surprise dans les conceptions magiques des papyrus tardifs, où l'on connaît des procédés mystériques d'ἀπαθανατισμός[90].

2.5 Conclusions sur le personnage de Trophonios

Les légendes qui circulaient à propos de Trophonios à l'époque de Plutarque et Pausanias ainsi que l'analyse des listes de noms incluant Trophonios permettent de se faire une idée assez claire du personnage aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Cette image ne jure certes pas avec l'image classique : immortel, maître de vérité accueillant les vivants dans le monde des morts, rendant des oracles nocturnes (éventuellement liés à la médecine) par l'intermédiaire d'un genre de transe, maître de la métempsycose et garant de cérémonies à relents mystériques – même si l'on garde à ce terme une acception très prudente pour le moment. Il ne semble pas qu'il ait jamais été considéré, non plus que les héros, dieux et hommes extraordinaires qui lui sont comparés, comme un véritable chaman, mais sa personne avait acquis ou conservé, c'est indéniable, certains traits des « chamans grecs ».

---

[89] Samothrace : Aristophane, *Paix*, 276–279 ; Diagoras de Mélos *apud* Cicéron, *De la nature des dieux*, 3, 37, 89 et *apud* Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, 6, 59 ; Plutarque, *Du visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, 30, 944ce ; schol. *in* Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 1, 916b. Lébadée : Héraclide du Pont, fr. 155, Wehrli (= *apud* Pausanias Atticista et *Suda*, *s.v.* Λύσιοι τελεταί αἱ Διονύσου ; Apostolios, 10, 99). Enfin, le sceptique chez Cicéron (*De natura deorum*, 3, 22, 56), discutant des multiples Hermès, cite celui de Samothrace, dont on sait qu'ithyphallique il était au centre des mystères locaux (Hérodote, 2, 51) en association avec l'Hermès chthonien, Trophonios. Dioscures : Alcée, fr. 34a, Page, *PMG* (aussi *Adespota*, 1072c) ; *Hymne homérique aux Dioscures*, I. Euripide (*Électre*, 1347–1353 ; *Oreste*, 1683–1690 etc.) et Platon (*Euthydème*, 293a) ne font donc que suivre une tradition fixée de longue date. Les sauvetages en mer sont aussi le propre d'Asclépios (par ex. *P.Oxy.*, 11, 1381, 214–215 ; II^e siècle apr. J.-C.), ou d'Héraclès (par ex. K. Kajava, *Heracles Saving the Shipwrecked*, p. 55–87 ; Artena, 150–200 apr. J.-C.), etc.

[90] Par exemple *PGM*, 4, 470–829 (mystères : 475–485) : sur ce texte, en dernier lieu : G. Fowden, *Hermès*, p. 128–132. Le recours aux papyrus magiques d'Égypte, datés pour la plupart du III^e siècle apr. J.-C. au plus tôt, n'est pas abusif : on y a conservé là des documents qui ont dû exister (avec des variantes peut-être importantes) partout dans le monde antique. Les tablettes de défixion en plomb, qui recourent aux mêmes principes magiques, sont anciennes et répandues, la seule réelle différence étant leur brièveté, par opposition au style fleuri et orné des papyrus, proche des formes hermétiques.

Les conclusions déjà énoncées à propos du statut ontologique de Trophonios sont malheureusement condamnées à rester dans l'impasse. Dieu déchu, héros, humain héroïsé, esprit de la végétation ou *daimôn* local ? En l'absence d'aucun fait concret, il est une foule d'arguments pour justifier n'importe quoi[91]. On ne peut tirer argument de ce que Trophonios ait parfois été appelé Zeus Trophonios au III^e^ siècle pour clamer son origine divine. À la limite de l'argument par l'absurde, je pourrais dire que le nom même de Trophonios ne dit pas grand-chose, un peu comme Ploutos, Theos, Eubouleus ou Despoina, et qu'il pourrait être vu sous un jour mystérique. C'est un jeu auquel il ne faut pas se prendre, car on est loin d'être armé à suffisance : disons que, comme ses homologues, tous reliés à un endroit précis[92], Trophonios est amarré à un réduit souterrain, dans un état d'immortalité qui tranche assez avec les conceptions grecques traditionnelles sur la vie dans l'au-delà ou sur l'immortalité héroïque et divine. Comme ses homologues, Trophonios pourrait de façon aussi convaincante être conçu comme un *daimôn* « pythagoricien » fidèle aux vers d'Hésiode à propos de la race d'argent dont les membres défunts devinrent ὑποχθόνιοι μάκαρες. À d'autres égards même, il pourrait appartenir au cénacle des hommes de la race d'or qui, par leur grandeur d'âme et leur talent mis au service de l'humanité, avaient gagné à leur mort un statut supérieur et continuaient d'œuvrer, désormais immortels, à cette même fin de secourir les humains, les fameux ἐπιχθόνιοι δαίμονες.

---

[91] La discussion d'E. ROHDE (*Psyché*, p. 92–111) est un modèle du genre, d'une richesse étonnante aussi. Trophonios n'est pas devenu un nom théophorique, alors que la Béotie est une des régions où cette pratique s'est le plus illustrée : on pourrait alléguer, puisque le nom des dieux infernaux n'a été qu'exceptionnellement retenu pour nommer les enfants (R. PARKER, *Theophoric Names*, p. 53–57), que Trophonios était une réelle figure chthonienne. Seuls sont connus un rhéteur du VI^e^ siècle apr. J.-C. (éd. H. RABE, *Rhetores Graeci*, 14, p. 1–14), et deux personnages au nom dérivé, Trophonianos : *FD*, 3, 4, 270 (161–180 apr. J.-C.) et *IG*, 7, 3077 (d'ailleurs prêtre de Trophonios ; *ca* 50–100 apr. J.-C.).

[92] Asclépios fait exception mais après son expansion peu prévisible.

Chez Plutarque par exemple, Trophonios, même s'il n'est pas appelé *daimôn*, a tout des démons hésiodiques, et les Trophoniades en sont évidemment[93]. La tentation est vive de plaider en faveur d'une évolution qui aurait transformé le héros originel en *daimôn* sous l'influence de la philosophie médio-platonicienne. Mais Platon déjà avait faite siennes ces idées hésiodiques, citant par deux fois les vers de la *Théogonie*. Et après tout Socrate, pour confondre Mélétos dans l'*Apologie* (27ce) ne nomme-t-il pas *daimônes* les enfants bâtards des dieux, que l'on aurait pu appeler tout autant héros ou même dieux dans le cas d'Asclépios et d'Héraclès[94]. Il est quelques traces d'un Trophonios *daimôn* à l'époque classique, mais très fragiles : le fragment 235 de Cratinos, dans lequel un quidam s'écrie : « Salut, *daimônes* [qui régnez sur (ou : qui protégez)] Lébadée, le giron béotien des terres fertiles », pourrait inclure Trophonios au rang des *daimônes*[95]. Le flou à ce propos est constant dans la pensée grecque depuis Hésiode et sa tentative de classification. Mais Plutarque lui-même appelle Trophonios *theos* dans le *De genio*, comme plus tard Philostrate : de quoi irrémédiablement mélanger les cartes[96].

Les statues antiques de Trophonios enfin ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Pausanias le dit figuré sous les traits d'Asclépios, donc mature et barbu, vraisemblablement torse nu avec un sceptre (9, 39, 3–4). Or la légende le présente comme un éphèbe mort avant l'âge, ou petit protégé de Déméter. Cela ne me semble pas contradictoire : nourrisson ayant fait ses preuves adolescentes, il devient adulte une fois relégué sous terre. Ainsi Achille est-il dépeint, quand Thétis le mène à Chiron, tantôt comme un nouveau-né, tantôt comme un adolescent[97]. De plus, nombreux sont les cultes chthoniens dévolus à une divinité à deux âges : Palaemon enfant et barbu, Asclépios enfant et adulte[98]. Pourquoi pas Trophonios ?

---

[93] Essentiellement dans le *De genio Socratis*, 22, 591c et 24, 593d. Permanence à constater aussi dans les épigrammes funéraires : A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 25 (Égypte, IIe siècle apr. J.-C.), 182 (Capri, Ier–IIe siècles apr. J.-C.).

[94] Platon, *Cratyle*, 398a ; *République*, 469a.

[95] R. Quaglia, *Trophonios*, p. 461–462 : ce fragment doit être placé dans la bouche de celui qui arrive au sanctuaire, avant le commencement des rites ; aussi A. Schachter, *Cults*, 3, p. 84. Aristophane, dans les *Nuées* (250–253), compare la révélation des Nuées avec celle de Trophonios (voir *infra*, p. 132–138) et appelle ces dernières *daimônes*, bien qu'en général il use de *theai*. *CEG*, 1, 5 parle d'un hεμιθέον, en relation avec les morts athéniens de la bataille de Coronée (Lébadée), en 447 av. J.-C. Trophonios a été avancé, mais aussi Héraclès, Amphiaraos et Orion (voir A. Schachter, *Cults*, 3, p. 76).

[96] Plutarque, *Sur le démon de Socrate*, 21, 590b ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19. Il n'y a rien à tirer de la mention des sacrifices *thusia* détaillés par Pausanias et dont une part des viandes revenaient au pèlerin : les héros reçoivent parfois des sacrifices alimentaires. E.J. et L. Edelstein (*Asclepius*, 2, p. 1–138) ont tenté l'exercice pour Asclépios. En dépit des témoignages cent fois plus nombreux, leurs conclusions, pour nuancées qu'elles soient, ne sont plus toujours à l'abri de la critique.

---

[97] Voir M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité*, p. 77.

[98] La figuration traditionnelle d'Asclépios affiche toujours la barbe. Cependant, des inscriptions attestent les liens du dieu avec l'enfance : *IG*, 14, 967ab ; L. LiDonnici, *Epidaurian Miracle Inscriptions*, C16 (= miracle 59) ; Pausanias, 8, 32, 4–5 (Mégalopolis) ; 8, 25, 4–11 (Telphousa) : voir M. Jost, *Sanctuaires et cultes*, p. 232–233 et 493–506. *LIMC*, Art. *Asklepios*, n° 1 (plat attique, *ca* 420 av. J.-C.) : seule représentation enfantine sûre, avec inscription (*cfr* n° 2–3) ; Asclépios juvénile et imberbe : n° 9–41.

TROISIÈME PARTIE

RÉVÉLATION, « CHAMANISME » & MYSTÈRES AU *TROPHONION*

CHAPITRE I

TROPHONIOS À LÉBADÉE, MAÎTRE D'UN RITUEL MYSTÉRIQUE : PREMIÈRE APPROCHE

1.1 Position du problème

À la fin de l'époque hellénistique et à l'époque romaine, de nombreux textes perçoivent Trophonios en tant que détenteur d'un oracle, spécialisé dans les passages chthoniens et quelque part lié à la réalisation de mystères. Les deux témoignages les plus anciens de cette période, Strabon et Philon, le présentent en compagnie d'Orphée et Musée, initiés célèbres et initiateurs aux mystères d'Éleusis, auxquels Plutarque ajoute les Dactyles. Bien qu'il ne soit jamais classé au rang des sanctuaires mystériques, le *Trophonion*, qui exige du consultant de καταβαίνειν aux enfers et d'en revenir, apparaît comme un magnifique écrin pour accueillir, sinon un culte à mystère, du moins des éléments mystériques[1].

Ces textes qui parlent des penchants mystériques de la personnalité trophoniaque ne corroboreraient que trop bien le complexe cultuel où évoluent ensemble, selon Pausanias, Trophonios, sa nourrice Déméter Eurôpé et un Zeus chthonien du nom de Hyetios. Mais le côté initiatique du culte est toujours abordé en tant que témoin privilégié d'une tentative de rajeunissement d'un culte ancien et en perte de vitesse, à l'époque hellénistique et romaine, au moyen des conceptions religieuses alors en vogue et notamment celle des mystères[2]. Cette conclusion, qui néglige les témoignages de Philon et

---

[1] À ma connaissance, le premier à parler de mystères trophoniaques fut L.-F.-S. Fauvel, éd. C.G. Lowe, *Fauvel's First Trip*, p. 12 (1776). Mais Alexis Piron (1722) pourrait déjà avoir joué sur les mots. À la fin de l'extrait cité *supra* (p. xvii–xviii), le prêtre dit : « voilà tout le mystère », ce à quoi Arlequin répond « et nous voilà initiés ».

[2] Voir l'avis (très prudent) de A. Schachter, *Cults*, 3, p. 82, n. 1, et ceux plus tranchés de : H.D. Betz, *The Problem of Apocalyptic Genre*, p. 577–597 ; R.J. Clark, *Trophonios*, p. 67 ; K. Latte, Art. *Orakel*, col. 833–834 ; H.W. Parke, *Greek Oracles*, p. 126–127 ; G. Zuntz, *Persephone*, p. 379. Y. Vernière (*Symboles et mythes*, p. 105–108) et J. Hani (*Le mythe de Timarque*, p. 105–120), les premiers à avoir souligné à juste titre les aspects initiatiques dans la consultation, se sont peu attachés aux problèmes de chronologie (*idem* pour V. Magnien, *Les mystères d'Éleusis*, p. 19) ; J.E. Harrison

Strabon, eux-mêmes simples aboutissements hellénistiques, n'est en outre pas exempte de plusieurs *a priori* : la vogue des mystères est ancienne, même s'ils deviennent plus visibles au IV^e^ siècle av. J.-C. et après[3]. Ensuite s'il avait suffi, pour moderniser la mantique, de l'envelopper sous le manteau des mystères, le procédé aurait dû se généraliser et l'ensemble des oracles qui avaient survécu aux IV^e^ et III^e^ siècles auraient pu y recourir. Force est de constater que ce ne fut pas le cas.

Il se fait qu'une des premières attestations du héros béotien dans la littérature athénienne, les *Nuées* d'Aristophane, plonge Trophonios en plein contexte des religions à mystère. Une analyse stricte montre que l'oracle lébadéen fut conçu dans une optique mystérique dès l'époque classique et qu'il partageait davantage avec les mystères que de simples ressemblances formelles. Je ne reprendrai qu'assez brièvement la démonstration détaillée que j'en ai donné dans la *REG* en 1998. Et une fois posée l'ancienneté des composantes mystériques du rituel de Trophonios, on s'attachera à découvrir leur fondement. Un article de R. Janko, paru en 1997 et dont je n'avais pu tenir compte, a démontré qu'une partie des Présocratiques se présentaient comme autant d'hiérophantes de la connaissance, au sens mystérique du terme, et que l'auteur du papyrus de Dervéni faisait partie du lot : c'est encore une strate supplémentaire à l'interprétation des *Nuées*[4].

1.2 Les *Nuées* d'Aristophane : mise en contexte

Dans la pièce, jouée en 423 av. J.-C.[5], le vieux paysan Strepsiade, ruiné par les facéties hippiques de son fils, s'en remet à Socrate, le

---

(*Prolegomena*, p. 579–580) citait des mystères mais en relation unique avec l'orphisme : comme souvent, Miss Harrison avait eu de l'intuition.

[3] Bonne mise au point par W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 14 et *passim*.

[4] P. Bonnechere, *La scène d'initiation des* Nuées, p. 436–480 (j'y renvoie pour la gigantesque bibliographie). R. Janko, *Physicist*, p. 61–94. J'en profite pour ajouter l'excellent article, paru depuis, de C. Auffarth, *Priester*, p. 77–97. La médecine n'est pas en reste : la *Lex* (5) hippocratique se clôt sur une formule en tous points mystériques, défendant de révéler les secrets (sacrés) aux non-initiés.

[5] Les *Nuées* ont été modifiées par Aristophane lui-même, qui soumit deux fois la pièce aux juges : K.J. Dover, *Aristophanes* : Clouds, p. LXXX–XCVIII ; J. Henderson, *Problems in Greek Literary History*, p. 591–601 ; *contra* A.H. Sommerstein, *The Silence of Strepsiades*, p. 276.

grand initiateur aux mystères des Nuées[6]. Seule la révélation divine des secrets de la sophistique, pense-t-il, dans le φροντιστήριον (nous revenons à notre « pensoir »), lui permettra d'échapper à ses rapaces créanciers. L'atmosphère de la pièce est toute reliée au monde des révélations mystériques, on le sait depuis plus d'un siècle[7]. Certains termes en effet, tels μυστήρια (143) et τελουμένους (258), sont par eux-mêmes explicites, tandis qu'en ce contexte d'autres expressions acquièrent un sens évocateur[8]. Le disciple proclame à Strepsiade : οὐ θέμις πλὴν τοῖς μαθηταῖσιν λέγειν (140), puis Strepsiade à son propre fils Phidippide : ὅπως δὲ τοῦτο μὴ διδάξεις μηδένα (824). Athènes accomplit des ἄρρητα ἱερά (302), et l'atmosphère initiatique est par ailleurs posée dès le début de l'œuvre, grâce à une habile analogie avec les εἰκάδες, dont le dernier jour coïncide avec la date d'échéance des intérêts des prêts en même temps qu'appellation pour la célébration des fêtes éleusiniennes, du 20 au 23 Boédromion[9].

Comme souvent, les modernes se sont aussitôt acharnés à défendre une inspiration unique, enrichie de quelques apports extérieurs, et ont dégagé, avec grand soin, une quantité impressionnante de traces que les uns veulent éleusiniennes, les autres pythagoriciennes, orphiques et chamaniques, éventuellement dionysiaques, samothracéennes ou sabaziaques, voire philosophiques ou sophistiques[10]. Toutes les initiations antiques cependant ressortissaient à un moule analogue, et je ne vois pas pourquoi, dans sa comédie, Aristophane n'aurait pas avant tout dressé un portrait générique en grappillant de-ci delà une foule d'éléments que l'auditeur, du plus futé au plus épais, pouvait étiqueter à sa mode[11]. Certes Éleusis pourrait se tailler la part du lion en raison de sa notoriété auprès des Athéniens, pour la plupart initiés aux secrets, mais l'universalité des mystères, en nombre important à Athènes, interdit toute réduction à un culte particulier. Signalons en passant qu'il est déplacé de rejeter la parodie éleusinienne, ou toute autre parodie d'ailleurs, sous prétexte de l'ἀσέβεια. Rien dans la pièce n'est dévoilé des mystères proprement dits, à savoir ce que l'on voit, entend et ressent dans le τελεστήριον : le principe des mystères est un secret de polichinelle, à l'inverse de leur signification profonde.

---

[6] L'historicité du Socrate d'Aristophane ne nous retiendra pas. Voir par ex. K.J. Dover, *Aristophanes* : Clouds, p. XXXII–LVII ; *idem, Socrates in the* Clouds, p. 50–77 ; *Mythe et philosophie dans les* Nuées *d'Aristophane*, *passim*.

[7] Déjà A. Dieterich, *Wolken*, p. 275–283. Survol chez M.-L. Freyburger-Galland, *Aristophane*, p. 185–197 (bibliographie déficiente) et W.K.C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, p. 253. Approche originale de P. Thiercy, *Aristophane : fiction et dramaturgie*, p. 325–327.

[8] G. Guidorizzi, *Aristofane*, *in* 140, 143, 258, 302 et 824. S. Byl, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 11–68 (au vers 76 des *Nuées*, σωθήσομαι, mystérique, peut avoir d'autres connotations qu'éleusiniennes : par ex. L. Vidman, *Sylloge*, n° 389, 513 et même 574).

[9] S. Byl, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 15–16 et 20–21 ; aux parallèles cités, ajouter Euripide, *Bacchantes*, 474 et surtout Platon, *Théétète*, 155e, qui met dans la bouche de Socrate en personne : « Ἄθρει δὴ περισκοπῶν μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ » (« regarde bien tout autour si quelqu'un, non initié, ne nous écoute »). La formule οὐ θέμις correspond à la fin de la *Lex* hippocratique (voir *supra*, n. 4).

[10] **Éleusinisme** : S. Byl : nombreux articles cités en bibliographie ; M.C. Marianetti, *Religion and Politics ; eadem, Socratic Mystery-Parody*, p. 5–31 (traitement peu original). Thèse rejetée (ou plutôt ignorée) par M.-L. Freyburger-Galland, *Aristophane*, p. 189–193. L. Couloubaritsis (*Initiation et pédanterie*, p. 69–85) a par ailleurs souligné l'ambiguïté des formules éleusiniennes dans la pièce. **Pythagorisme** : pensoir chthonien où le maître entretient ses disciples, jeûne, incendie du pensoir (rappel

---

de l'incendie de Crotone ?), âge des initiés (voir Aristophane, *Nuées*, 129–130, 358, 398, 493, 512–517, 746, 790, 794, 820–821, 854–855), les plus vieux étant condamnés, par rapport aux plus jeunes, à ne jamais atteindre que le premier stade de la connaissance pythagoricienne. A.M. Bowie, *Aristophanes*, p. 112–113 ; W. Burkert, *Lore and Science*, p. 291, n. 73 ; A. Melero, *Pythagorica*, p. 425–433. **Orphisme** : similitude des *Nuées* et des *Hymnes orphiques*, invocation de Chaos et Éther. M.-L. Freyburger-Galland, *Aristophane*, p. 193–197. Aussi A. Dieterich, *Wolken*, p. 275–283 ; T. Gelzer, *Aristophanes*, p. 67–68 ; W.K.C. Guthrie, *Orphée*, p. 233–238 ; J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 511–516. Les Θουριομάντεις du vers 332 seraient une allusion au devin Lampon, dont on sait les attaches « orphiques » (suivant W. Burkert, *Le laminette auree*, p. 81–104). **Chamanisme** : Socrate en tant que γόης proche de l'orphisme. A.M. Bowie, *Aristophanes*, p. 116–124 ; R.J. Clark, *Trophonios*, p. 66–67 ; M. Meulder, *Quelques propositions nouvelles*, p. 104–107. **Dionysisme** : G. Méautis, *La scène de l'initiation dans les « Nuées »*, p. 92–97. **Mystères de Samothrace** : P.W. Lehmann, *Samothrace*, 3, 2, p. 26. **Mystères de Sabazios** : M.C. Marianetti, *Socratic Mystery-Parody*, p. 14–16. **Philosophie** : Platon a souvent fait parler Socrate dans un langage propre aux mystères : *Banquet*, 209e–210a ; *Criton*, 54d ; *Euthydème*, 277c ; *Gorgias*, 497c ; *Ménon*, 76e ; *Phédon*, 69c, 81a ; *Phèdre*, 249e–250d ; *République*, 378a, 560d ; *Théétète*, 155e. Surtout C. Riedweg, *Mysterienterminologie*, p. 1–69 (M.I. Linforth, *The Corybantic Rites*, p. 121–162). Sur les rapports entre la méthode socratique et celle du Socrate des *Nuées* : E.A. Havelock, *The Socratic Self*, p. 1–18 ; M. Nussbaum, *Aristophanes and Socrates*, p. 43–97. **Sophistique** : K.J. Dover, *Aristophanes* : Clouds, p. 35–39 ; 50 ; M. Nussbaum, *Aristophanes and Socrates*, p. 71–88 : Aristophane parodie l'enseignement des sophistes et de Socrate, mis dans un même sac, mais il existe cependant d'importantes différences entre les disciples pouilleux des *Nuées* et les sophistes à Athènes, soignés de leur personne (A.M. Bowie, *Aristophanes*, p. 112–124). Encore E.L. Bowie, *Le portrait de Socrate*, p. 53–66.

[11] Oserais-je dire qu'Aristophane a atteint son but au-delà de ses espérances, quand la situation actuelle est exactement la même ? Pour S. Byl (*Les Mystères d'Éleusis*, p. 64–65), l'accusation portée contre Socrate, son ἀδικία envers les dieux, est une notion éleusinienne, alors que pour M.-L. Freyburger-Galland (*Aristophane*, p. 196–197), elle puise à une opposition contre l'orphisme, etc. W.K.C. Guthrie (*Orphée*, p. 233–238) avait tenté d'établir une comparaison stricte avec les mystères d'Éleu-

1.2.1 *Trophonios dans les* Nuées

Aux vers 506–508, soit au moment de commencer l'initiation proprement dite, Strepsiade est pris de panique et implore le maître-penseur :

εἰς τὼ χεῖρέ νυν
δός μοι μελιτοῦτταν πρότερον. ὡς δέδοικ' ἐγὼ
εἴσω καταβαίνων ὥσπερ εἰς Τροφωνίου.

> Mets-moi d'abord dans les mains un gâteau de miel, car j'ai la trouille de descendre là, comme si je descendais dans l'antre de Trophonios.

Comme Aristophane s'est limité à cette seule comparaison explicite avec Trophonios, on n'y voit souvent qu'une allusion « renforçant l'idée d'un amalgame »[12]. Bien que Pythagore non plus qu'Orphée ou Dionysos ne soient cités, on s'affaire à reconnaître leur influence derrière chaque vers de la pièce, tandis qu'en Trophonios, qui lui bénéficie d'une mention expresse, comme Déméter (121 & 455), on ne veut voir qu'un ajout secondaire. Cet ajout, qui plus est, ne serait que ponctuel, quand *toutes* les autres allusions formeraient, selon la volonté d'Aristophane, un formidable faisceau concentré sur l'initiation mystérique[13].

Or, en fonction de nos premiers chapitres, l'implication mystérique de Trophonios ne serait pas si étonnante. Un examen approfondi rend manifeste que la majorité des insinuations d'Aristophane peuvent être également rapprochées, et sans abus d'interprétation, du culte lébadéen[14]. Autant prévenir de suite l'objection qui consisterait à justifier la référence explicite à Trophonios en disant que son culte et sa personnalité, moins connus, nécessitaient une citation claire pour pouvoir être identifiés des Athéniens. Si l'on met à part

---

sis, pour admettre aussitôt que le poète avait mélangé des rites de divers bords. S. Byl (*Les* Nuées *d'Aristophane*, p. 19–29) a tenté de « réfuter » mon étude parue dans la *REG* sur les éléments mystériques à Lébadée, mais ses arguments, qui reviennent en fait à défendre l'exclusivité éleusinienne de la parodie des *Nuées*, ne m'ont pas convaincu, mon article établissant d'ailleurs autant la multiplicité de l'inspiration d'Aristophane que la nouvelle possibilité de lecture trophoniaque de la pièce. Ce livre tout entier répond à ses objections.

[12] Je cite M.-L. Freyburger-Galland, *Aristophane*, p. 192 ; aussi M.C. Marianetti, *Socratic Mystery-Parody*, p. 23.

[13] Quelques idées quand même en faveur de Trophonios chez A.M. Bowie, *Aristophanes*, p. 112–124 et G. Guidorizzi, *Aristofane, in* 508.

[14] Voir annexe 2.

Éleusis, nulle part citée dans la pièce, est-on sûr que le public fut moins à même de détecter les allusions à Trophonios que celles destinées aux Orphiques, aux Pythagoriciens, aux Dionysiaques ou aux philosophes, alors que la comédie ancienne s'était acharnée sur les rites lébadéens avec un haut niveau de précision ? La recension des témoignages assure que le culte lébadéen était bien connu dans l'Athènes du V^{e} siècle. Après 430 av. J.-C., c'est une certitude, les spectateurs en connaissaient assez pour qu'Euripide pût, comme Aristophane, se contenter d'en parler par brèves allusions, à la signification très dense[15]. Trophonios me semble donc une des nombreuses strates comiques de la pièce, non la plus importante : cependant seuls seront ici pris en compte les quelques éléments susceptibles d'étayer la piste trophoniaque et les conclusions qu'on serait en mesure d'en tirer à propos du culte béotien.

1.2.2 *Un point de comparaison assuré : le couple Mémoire-Oubli et la catabase avec gâteaux au miel*

Parodié par Aristophane, le rituel des gâteaux de miel prenait place à Lébadée juste avant la descente fatidique dans l'*adyton* même[16]. En dehors du poète athénien, aucun des auteurs qui mentionnent ce rite particulier n'est antérieur au II^{e} siècle après J.-C., et j'ai le net sentiment que si les *Nuées* ne nous étaient pas parvenues, cette particularité aurait été taxée d'inhérente à l'évolution tardive du culte. Ceci soit dit simplement pour ne pas dénier aux pratiques décrites par le Périégète la possibilité d'une haute antiquité.

Dès Hérodote puis Dicéarque, à cet égard les plus anciens témoins, la descente dans la chambre secrète de Trophonios était une descente aux enfers, désignée par les termes καταβαίνειν et κατάβασις. Parmi les interminables préparations rituelles, seules les dernières nous intéressent ici[17] : les prêtres faisaient boire le consultant à deux sources, très proches l'une de l'autre, appelées Λήθη et Μνημοσύνη. L'étape suivante consistait à gagner l'oracle de Trophonios dans l'aire moyenne du sanctuaire et à descendre vert de peur dans l'*adyton*, en ayant pris soin de saisir dans chaque main un gâteau de miel, μελιτοῦττα.

---

[15] Voir *supra*, p. 33–34.

[16] PAUSANIAS, 9, 39, 11. Gâteaux : voir *supra*, n. 38 ; 47–48. Parallèles : HÉRODOTE, 8, 41 (Athènes) ; PAUSANIAS, 6, 20, 1 (Olympie), etc.

[17] Vocabulaire : voir tableau récapitulatif (annexe 4). Κατάβαίνειν : HÉRODOTE, 8, 134 et κατάβασις : DICÉARQUE, fr. 13a–22, WEHRLI. Les sources plus tardives reprennent le même thème, culminant chez LUCIEN, *Ménippe*, 22. PAUSANIAS, 9, 39, 7–8 et 11.

Les *Nuées* agissent comme un miroir à peine déformant de cette cérémonie : Strepsiade, qui se sait vieillard ἐπιλήσμων, *oublieux* (129)[18], parvient à se faire admettre comme candidat à l'initiation néphélique. Le coryphée lui demande alors s'il a de la *mémoire*, εἰ μνήμων εἶ ; (414). Socrate récidive et à la question « εἰ μνημονικὸς εἶ ; » (483), le paysan répond au philosophe (483-485) :

> De deux choses l'une, par Zeus :
> si l'on me doit, je m'en souviens très bien,
> mais pauvre de moi, si je dois, je l'oublie aussi bien !

Soit, en grec :

> Δύο τρόπω, νὴ τὸν Δία.
> ἢν μέν γ' ὀφείληταί τι μοι, *μνήμων* πάνυ,
> ἐὰν δ' ὀφείλω σχέτλιος, *ἐπιλήσμων* πάνυ.

La place réservée par le poète, à deux reprises en fin de vers, aux termes de l'opposition mémoire – oubli, est significative. L'instant d'après[19], comme si Strepsiade avait désormais bu aux deux sources[20], Socrate l'invite à pénétrer dans la pièce de l'initiation aux Nuées (505-506), provoquant aussitôt la comparaison nominale avec Trophonios par la précaution appropriée des gâteaux de miel (506-508). La descente angoissante offre un autre parallèle idéal : le participe καταβαίνων désigne un Strepsiade qui descend autant dans la pièce de l'initiation des Nuées, détentrices du savoir sophistique, que dans le κατάγαιον οἴκημα de Trophonios, détenteur des secrets de la vérité[21].

---

[18] Autre allusion à l'oubli et à la mémoire en *Nuées*, 629-631, 789-790, 887 et 1107 (où Strepsiade conjure Socrate puis le Raisonnement Injuste de se souvenir de quoi enseigner à Phidippide).

[19] Au vers 488, Strepsiade répond encore à Socrate qui l'interroge sur ses capacités d'apprendre : « 'Αμέλει, καλῶς », soit « Ne t'inquiète pas, ça va bien » ; mais on peut donner aussi à ἀμέλει un sens plus proche de l'oubli, en relation avec le nom du fleuve d'oubli aux enfers dont parle PLATON, l'*Amélès* (*République*, 621a). On pourrait donc traduire « oublie ça, tout va bien » (aussi 877 : 'Αμέλει, δίδασκε, « oublie ça, instruis-le »).

[20] L'interversion de l'ordre, Mémoire-Oubli à la place d'Oubli-Mémoire, ajoute un effet comique intentionnel : voir *infra*, p. 252-253.

[21] Sur le caractère apeurant de la descente, voir *infra*, p. 206-208 ; 262-271 ; 278.

Dans les *Nuées*, cette catabase est cruciale. Après la mise en lumière de l'atmosphère mystérique, elle advient comme un pur élément rituel qui permettra à la révélation de prendre place. Il est impossible dès lors d'admettre qu'Aristophane n'ait placé là qu'une comparaison superficielle avec Trophonios[22], et la référence va donc bien au-delà des μελιτοῦτται et de la peur d'entrer dans l'antre des Nuées. Quatre éléments bien typés sont réunis en quelques vers : l'opposition de Μνημοσύνη à Λήθη, la peur, la catabase de révélation et les gâteaux de miel, dans une séquence qui affiche une correspondance trop parfaite avec la consultation lébadéenne pour être l'effet du hasard. L'antagonisme entre Mémoire et Oubli, écho des tablettes funéraires et des sources du *Trophonion*, conforte la lecture mystérique de la scène, mais nous laisserons cet aspect de côté pour le moment.

Autour de ces quatre éléments trophoniaques gravitent d'autres réalités, qui concernent tout à la fois le rituel et ses fondements, et notamment le mode ou la nature de la révélation et le thème de l'acquisition du savoir, de même que l'analyse de la remémoration des vérités révélées, tous éléments qui mis ensemble constituent une conjecture très solide que nous allons mettre en oeuvre dans les chapitres suivants[23]. Cette conclusion s'avère affermie par une récente hypothèse qui considère le Socrate des *Nuées* comme un γόης accomplissant des rites chamaniques[24], même si l'utilisation du terme chamanisme y est parfois abusive. Chemin faisant, nous reviendrons sur quelques points de la comparaison avec les *Nuées*.

---

[22] Autant qu'on sache d'ailleurs, il n'y a pas de catabase rituelle, physique, dans les mystères d'Éleusis si souvent cités en comparaison (F. Graf, *Eleusis*, p. 138–139 ; voir cependant K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 84–90).

[23] Notamment : 147–157 ; 164–202 ; 206–208 ; 237–246 ; 250–262 ; 282–291.

[24] A.M. Bowie, *Aristophanes*, p. 112–124.

CHAPITRE II

LES MODALITÉS DE LA RÉVÉLATION AU *TROPHONION*

2.1 La question « chamanique » et le rituel de Lébadée

Les affinités entre le mythe de Timarque, décrit par Plutarque dans le *De genio Socratis*, et les récits « chamaniques » ont été depuis longtemps soulignées : sous la conduite d'une entité spirituelle, le jeune homme parvient, dans l'antre de Trophonios, à un niveau de connaissance supérieure alors qu'il se trouve entre le rêve et la conscience, ou plus spécifiquement durant une catalepsie de deux jours. Le détail de la révélation de l'origine et du devenir des âmes peut être rapproché des réalités chamaniques de chasse à l'âme. La catalepsie est encore l'artifice utilisé par Plutarque dans le *De sera numinis vindicta*, pour expliquer comment Thespésios a pu connaître l'au-delà et les secrets de la réincarnation, en relation avec un oracle d'Amphilochos[1]. Peut-on vérifier cette assertion de chamanisme et, dans l'affirmative, éclairer davantage cette face obscure du complexe mythico-cultuel lébadéen ?

Aujourd'hui très étudié et au carrefour d'innombrables disciplines[2], le chamanisme demeure un phénomène étrange. Le terme recouvre de multiples réalités qui certes se recoupent mais qui aussi se distinguent au gré des enquêtes actuelles, au point que certains spécialistes lui dénient toute existence en dehors du vocabulaire ethnographique[3]. Dans l'acception anthropologique actuelle du terme, le chamanisme est un système symbolique visant à expliquer le fonctionnement du monde. Il se base sur cette idée fondamentale que les hommes, par leur mode de vie, sont continuellement débiteurs de la nature et en subissent le contrecoup compensatoire en essuyant leur lot de morts, de maladies ou de catastrophes naturelles. Ce système nourrit des liens, sans se confondre avec elles, avec la possession et la sorcellerie, et recouvre trois principes interdépendants que chaque société adapte en fonction de ses besoins : (1) une conception dualiste de la personne, composée d'un corps et d'une âme, doublée d'une conception dualiste du monde, le nôtre visible auquel répond l'autre-monde, invisible et supérieur ; (2) un type particulier de communication entre ces deux mondes : par l'intermédiaire de signes délibérés, l'autre-monde communique avec les hommes, mais les seuls à pouvoir se mettre volontairement en contact avec lui, par l'intermédiaire d'une ou plusieurs entités spirituelles appelées « esprits auxiliaires » et avec lesquelles ils entretiennent des relations privilégiées, sont les chamans ; et (3) une fonction sociale : le chaman exerce son pouvoir, qui lui est accordé par l'autre-monde, au service de la société, marchandant dans la surnature pour maintenir entre les deux mondes un équilibre sans cesse menacé[4].

---

[1] Article pionnier de J. Hani, *Le mythe de Timarque*, p. 105–120, part. 112–115 (basé sur les conceptions d'extase de M. Eliade, *Le chamanisme*), à bien des égards l'incitatif de ce chapitre. Le terme catalepsie est à entendre au sens actuel, non au sens grec : voir les remarques de F. Skoda, *Sens et histoire*, p. 31–38. Plutarque, *Du démon de Socrate*, 21–23, 589f–592e ; *Sur les délais de la justice divine*, 22–33, 564b–568a.

[2] J. Lemoine et M. Eisenbruch (*L'exercice du pouvoir de guérison*, p. 70) citent dans le seul cas du chamanisme du sud-est asiatique : l'anthropologie, l'anthropologie médicale, la psychologie cognitive, les recherches sur les états de conscience altérée, la psychothérapie, la psychanalyse, la pédiatrie, l'ethnopsychiatrie et la santé publique. Ajoutons : l'histoire des religions et des mentalités.

[3] Par ex. C. Geertz, *Religion*, p. 39 (déjà A. Van Gennep, *De l'emploi du mot « chamanisme »*, p. 51–57). Le point par M. Perrin, *Chamanes*, p. 89–92, J.M. Atkinson, *Shamanisms Today*, p. 307–330, J. Reinhard, *Shamanism*, p. 12–20 et E. Bourguignon,

Le problème du chamanisme, déjà épineux dans les études actuelles, devient insoluble une fois transposé dans le domaine antique. Les riches études de Karl Meuli et Eric Dodds[5] concluaient à un renouvellement de la conception de l'âme durant la haute époque archaïque quand les Grecs furent mis en contact, lors de la colonisation du Pont-Euxin, avec le chamanisme scythe. Ken Dowden a depuis fait remarquer que ce fameux chamanisme scythe manquait singulièrement de consistance, et a orienté les recherches plutôt vers

---

Trance and Shamanism, p. 9–15. Toute tentative phénoménologique, tel l'ouvrage de Mircea ELIADE (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*), encore à la base de la plupart des discussions non anthropologiques sur le sujet, tombe dans ce travers de négliger le particularisme essentiel à chaque tradition chamanique, et surtout de méconnaître le « niveau d'acculturation » du chamanisme envisagé (voir R. HAMAYON, *De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée*, p. 163–202).

[4] M. PERRIN, *Le chamanisme*, p. 5–9 et *passim*, avec bibliographie à jour : seule synthèse pluridisciplinaire récente. Encore M. BOUTEILLER, *Chamanisme* ; J. HALIFAX, *Les chamans*.

[5] K. MEULI, *Scythica*, p. 121–176 ; E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 135–174. Aussi W. BURKERT, ΓΟΗΣ, p. 36–55 ; *IDEM*, *Lore and Science*, p. 120–192. Ces thèses ont été acceptées, entre autres, par M.L. WEST, *The Orphic Poems*, p. 146–150 (traitement trop rapide et de ce fait peu convaincant).

un chamanisme oriental, indien peut-être et antérieur à la poésie épique, dans la transmission duquel les Phéniciens pourraient avoir été impliqués[6]. Jan Bremmer enfin, renouvelant la méthodologie grâce aux apports anthropologiques d'Arbman et ses disciples sur la notion d'âme, a tenté de montrer, avec un certain succès, la continuité entre la conception homérique de l'âme et celle de l'époque archaïque et classique avant Platon[7]. L'étymologie du terme est obscure : en fonction de l'hypothèse de départ, certains ont cherché dans le toungouze, langue ouralo-altaïque (*çaman*, « celui qui bondit » ou « celui qui sait »), alors que d'autres optent pour le sanscrit (*sramanas*, ascète), avec parallèles indo-européens (védique *saman*, chant).

Au total, les rares pistes que l'on possède pour la Grèce sont décousues, quelques bribes chez Hérodote et quelques citations souvent tardives, qui ne peuvent être ramenées à un « chamanisme grec » organisé, d'autant que si le chamanisme est à considérer comme un système symbolique de représentation du monde, il est inexcusable de déclarer chamanique une réalité isolée sous prétexte que dans une autre culture elle fait partie d'une conception chamanique. Certes en Grèce, lorsqu'on intègre tous les témoignages en un schéma unique, on parvient à trouver l'ensemble des caractéristiques du chamanisme, mais la méthode est discutable : si Platon parle d'incantations dans les pratiques des médecins thraces se réclamant de Zalmoxis, on ne peut aussitôt reporter cette pratique pour Pythagore, lequel présente d'autres traits chamaniques, comme le contact avec les enfers, ni pour Parménide, qui fit un voyage à la fois céleste et infernal au royaume de la Justice[8].

La connaissance du chamanisme constitue cependant un arrière-plan qui permet une meilleure appréhension de certains personnages et de certains usages antiques. L'exemple des Bouriates, population cisbaïkalienne, ne laisse pas d'être instructif, surtout dans le mode de désignation du futur chaman. L'homme – plus rarement la femme- doit appartenir à une lignée de chamans, et reçoit peu à peu les signes de sa vocation forcée par un dérèglement comportemental[9] : rêves étranges, syncopes, fugues dans les solitudes et autres bizarreries. Rapidement, l'« appelé » tisse des contacts avec le monde des morts dont il reçoit l'influx de son savoir : connaissance extrahumaine, apparence de mort lors du voyage dans l'au-delà, voix caverneuse, aspect blême à la fin des transes . . . Le travail du chaman touche autant à la maladie qui affecte les hommes et qui provoque le départ momentané de l'âme, qu'à la mort qui consacre son départ définitif. Le chaman devient un mort-vivant, participant des deux réalités ontologiques[10]. Si la comparaison avec Trophonios, par exemple, s'avère intéressante, jusque dans le teint pâle des consultants au sortir de l'antre du héros[11], elle ne conduit certes pas à un recouvrement complet. Même le voyage d'âme, qui est au centre du phénomène chamanique et de la consultation lébadéenne d'un Timarque, apparentée à un voyage aux enfers, est de nature très différente. Le chaman possède le pouvoir de passer dans l'autre monde grâce à l'aide des « esprits auxiliaires », et il s'y comporte pour l'essentiel comme un chasseur d'âmes, celles du gibier, mais aussi celles des humains, enfants à naître, malades à guérir, morts en colère. « (Dépourvu de liturgie,) le discours chamanique est par principe personnalisé : il ne consiste pas à vénérer des êtres transcendants identiques pour tous les chamans de la société, mais à négocier avec des partenaires surnaturels spécifiques à chacun d'entre eux, dans le cadre de relations contractuelles »[12]. Trophonios a la prétention d'ouvrir à la vérité, et aussi au monde des âmes et de la réincarnation dans le mythe plutarchéen, mais la notion de chasse fait cruellement défaut ! Le monde de l'*alétheia* prend des allures très universelles, quel que soit le moyen d'y accéder, même si chaque consultant entre personnellement en contact avec la divinité. Il est vrai que certaines sociétés chamaniques pensent qu'un seul esprit supérieur dispense le savoir et que les chamans, en fonction de l'intimité de leur contact avec lui, ont des pouvoirs plus ou moins étendus. Mais tous les échelons intermédiaires entre ces deux conceptions extrêmes sont représentés de par le monde[13].

---

[6] *Apollon*, p. 293–318 ; IDEM, *Deux notes sur les Scythes*, p. 486–492 ; dans le même sens, P. KINGSLEY, *Greeks, Shamans and Magi*, p. 187–198. S. KRIPPNER, *The Use of Dreams*, p. 295. L. ZHMUD (*Wissenschaft*, p. 107–116) discute davantage des théories anciennes que des nouvelles ; son chapitre et ses conclusions sont ainsi très différents des miens, mais complémentaires.

[7] *Soul* (surtout p. 24–63), avec les remarques parfois exagérées de M.L. WEST dans *CR*, 35, 1985, p. 56–58. K. CORRIGAN, *Body and Soul*, p. 360–383. La thèse de l'influence chamanique du nord n'en garde pas moins sa force d'inertie : par exemple C. FIORE, *Aspetti sciamanici*, p. 409–424.

[8] PLATON, *Charmide*, 156d et 158b. Pythagore et Parménide : voir *supra*, p. 109–115. La même mise en garde vaut pour l'étude moderne du chamanisme : M. PERRIN, *Les praticiens du rêve*, p. 99–104. Les raisonnements sont vite abusifs, et la Pythie est ainsi devenue chaman : C. SCOTT LITTLETON, *The* Pneuma Enthusiastikon, p. 76–91.

---

[9] On a bien entendu tenté de réduire le chamanisme à un désordre psychique, mais cette tendance abusive a été dénoncée : bibliographie chez J.M. Atkinson, *Shamanisms Today*, p. 309–313.

[10] Rêves : S. Krippner, *The Use of Dreams*, p. 294–310 ; M. Perrin, *Les praticiens du rêve.* Le rêve permet certes d'accéder à l'autre-monde, mais c'est vrai aussi dans les sociétés « non chamaniques ». Bouriates : R. Hamayon, *De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée*, p. 164–171.

[11] Voir *infra*, p. 262–271 ; 280–281.

[12] Voir R. Hamayon, *La chasse à l'âme.* Citation : R. Hamayon, *De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée*, p. 171.

Quant à la « transe » qui semble nécessaire aux pèlerins pour accéder à la vision trophoniaque, elle ne peut davantage, même replacée au sein du rituel complet, être considérée comme la marque d'un lien profond avec le chamanisme. Les spécialistes soulignent aujourd'hui combien les transes ne sont pas toutes chamaniques[14], et combien les transes chamaniques sont elles-mêmes problématiques, car on ne s'accorde ni sur leur réalité, ni sur leur intensité, ni sur leurs variations d'intensité au cours d'une même séance[15]. Personne enfin ne démentira que la consultation de Trophonios fût une catabase aux enfers, au royaume des morts, alors qu'en certains cas, le chaman prend garde de poursuivre trop les âmes qu'il chasse, et ne franchit pas la limite de la mort[16].

En fin de compte, il vaut mieux, pour regrouper les particularités grecques qui ailleurs ressortissent à la mentalité chamanique, parler de caractéristiques extatiques ou, à la rigueur, de chamanisme au sens où tout un chacun peut « chamaniser » sans pour autant être chaman spécialiste et donc initié, choisi par le monde des esprits en même temps que mandaté par la communauté humaine qui recourt à ses services ; ou encore, et mieux, on parlera d'un « fond chamanique », qui devrait faire l'objet d'une étude plus approfondie : à ma connaissance, on ne s'est jamais vraiment interrogé, au regard des théories anthropologiques actuelles et après les travaux pionniers de Walter Burkert, sur les Maîtres(ses) des animaux grec(que)s en relation avec les croyances de populations chamaniques, ou encore à propos des relations entre les pratiques funéraires égéennes, caractérisées par un soin particulier apporté aux ossements, et l'idée d'âme osseuse qu'on retrouve par exemple en Sibérie, en Asie du sud-est et en Iran[17]. Seule une enquête complète pourra conclure à l'existence ou non d'une pensée grecque en réel accord ou désaccord avec les conceptions du chamanisme, peut-être universelles au paléolithique. C'est l'hypothèse à laquelle mène la théorie d'un morcellement progressif des pouvoirs originellement concentrés dans les mains des chamans, et qui pourrait amener à comprendre les « traces » chamaniques en bien des cultures où le chamanisme ne tient plus de place en tant que conception du monde[18]. On constate que les idées diffusionnistes qui ont longtemps prévalu dans l'étude anthropologique du chamanisme sont à présent combattues par des thèses qui se rapprochent plus de l'évolutionnisme. Les deux toutefois ne s'excluent pas nécessairement, et des contacts ponctués d'emprunts n'interdisent pas les traditions locales qui vont se modifiant.

---

[13] M. PERRIN, *Le chamanisme*, p. 38–41.

[14] J.M. ATKINSON, *Shamanisms Today*, p. 310–313 et E. BOURGUIGNON, *Trance and Shamanism*, p. 9–15, suivis par J. LEMOINE et M. EISENBRUCH, *L'exercice du pouvoir de guérison*, p. 70. Voir aussi G. ROUGET, *La musique et la transe*, *passim*. Dans le domaine grec, l'importance de la transe pour le chamanisme a été largement exagérée, par ex. par C.H. KAHN, *Religion and Natural Philosophy*, p. 3–35.

[15] Les transes feintes des chamans ont été mises en lumière déjà par C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, p. 192–193 (histoire de Qesalid).

[16] Voir par exemple le chaman hmong (Laos), qui ne peut ramener d'âmes si celles-ci ont été lavées par la Mère de l'humanité dans un étang d'eau douce, et qui n'approche ce lieu que très prudemment (J. LEMOINE et M. EISENBRUCH, *L'exercice du pouvoir de guérison*, p. 75–82) ; ou encore le chaman indien Mundurucú (Amazonie, rivière Tapajos), qui jamais ne franchit la barrière de la mort (R.F. MURPHY, *Mundurucú Religion*, p. 26–27).

Rejeter toute accointance entre monde grec et chamanisme est par ailleurs tout aussi ridicule que de chamaniser sans nuance la religion grecque, et pour le prouver il me suffira de citer un exemple népalais :

> The shaman travels east to a high mountain pass, and from there descends into the 'Underworld'. Many of the geographical names are both real and symbolic. For example, just beyond Dhorpatan is a large stone with a natural groove around its middle. The stone is called 'The Tying Place of the Death Sacrifice', and as such is a symbolic road marker for the road to death. The groove is attributed to the wear of the ropes of animals which have been tied there for the 'casting-away-the-soul' sacrifice. Further on, at the mountain pass, is a

---

[17] Sibérie et Asie du sud-est : voir *supra*, n. 12 ; Iran : P. Gignoux, *« Corps osseux et âme osseuse »*, p. 41–79.

[18] M.J. Winkelman, *Shamans*, p. 317–325 : ainsi les sorciers et les prêtres des sociétés sédentaires seraient les concurrents victorieux des chamans paléolithiques, ou encore le résultat d'une division progressive des pouvoirs à l'origine dans les mains d'un seul. Aussi R. Gilberg, *How to Recognize a Shaman*, p. 21–27 ; M.J. Winkelman, *Magico-Religious Practitioners*, p. 27–38.

> dividing of watersheds. The water which runs toward the village is known as 'The Waters of Remembrance', and the water flowing the other way as 'The Waters of Forgetfulness'. In retrieving the soul, it is said that if the shaman can overtake it while it is still within the Waters of Remembrance, its capture and subsequent re-installation is comparatively easy. If, on the other hand, the soul has reached the Waters of Forgetfulness, it will forget its home and family and wander on to the underworld. As such, its capture is much more difficult[19].

Je n'ai aucune idée de l'origine de ces eaux de Mémoire et d'Oubli au Népal. Mais le fait qu'elles aient été employées dans un contexte on ne peut plus chamanique, et même si leur signification ne s'accorde qu'en partie avec celle des sources lébadéennes du même nom, de même qu'avec celle des tablettes funéraires, montre à suffisance qu'on ne peut, d'un revers de la main, écarter l'idée du chamanisme à Lébadée ou en Grèce. En gardant comme acquise la notion de fond chamanique, nous parlerons plutôt, toutefois, d'éléments extatiques, dans la mesure où cette appellation, quoique floue elle aussi, prête moins à confusion et à généralisation.

2.2 LES ÉLÉMENTS EXTATIQUES DU RITUEL TROPHONIAQUE SELON LES CATÉGORIES ACTUELLES

En prenant le récit de Pausanias pour guide et en lui adjoignant quantité de détails en provenance d'autres sources éparses détaillées plus haut, avant tout les fragments de la comédie attique, on peut sans grand risque qualifier l'état physiologique et psychique des pèlerins d'état modifié de conscience[20]. La peur intense devait provoquer une hypersensibilité, due au taux élevé d'adrénaline. Ce facteur à lui seul est non négligeable, car il est à la base d'un premier affaiblissement psychique, d'une tension nerveuse susceptible d'être aggravée par des techniques d'induction de transe en elles-mêmes d'efficacité réduite. Or, à Lébadée, ces techniques dites « extatiques » sont nombreuses et concernent tous les organes des sens[21].

---

[19] D. WATTERS, *Siberian Shamanistic Traditions*, p. 146. Chamanisme tibétain, avec parallèles intéressants : A. DAVID-NEEL, *Mystiques, passim.*

[20] Sur les fondements médicaux de l'état modifié de conscience (EMC), en anglais A(ltered) S(tates) of C(onsciousness), voir surtout A.J. MANDELL, *Toward a Psychobiology of Transcendence*, p. 379–464 ; M.J. WINKELMAN, *Trance States*, p. 174–203. Le terme est à la mode depuis la publication d'E. BOURGUIGNON (éd.), *Religion.* Les conclusions qui suivent sont les résultats préliminaires d'une recherche en collaboration avec des médecins, neurologues et ethnologues que j'espère voir aboutir un jour. E. KOURETAS (*The Oracle of Trophonius*, p. 1441–1446) avait subodoré quelque chose de même acabit, mais il s'est limité aux citations des auteurs anciens et à une très étroite interprétation freudienne. Sur la transe corybantique, voir maintenant R. PRETINI, *Il coribantismo*, p. 283–308 et Y. USTINOVA, *Corybantism*, p. 503–520.

La recherche moderne a toujours traité le problème en termes objectifs, et par là a manqué l'essentiel : c'est qu'il ne suffit pas, machinalement, de déclarer le rituel lébadéen « terrifiant », il faut encore prendre la peine de se mettre à la place du Grec qui visitait Trophonios et tenter de subir avec lui, et en détail, la peur et les transformations psychiques qui allaient l'ouvrir à l'extraordinaire expérience.

2.2.1 *À la base du processus : la peur tenaillant le pèlerin*

Le consultant vivait la peur aussitôt prise la décision de consulter Trophonios. Il avait tout le temps de la sentir croître lors du pèlerinage parfois long qui le menait à Lébadée[22]. S'agissait-il d'un Béotien, sa marche vers Lébadée se chargeait d'une toute autre dimension que les séjours qu'il avait pu y faire dans la vie quotidienne. S'agissait-il d'un étranger que l'angoisse, se mêlant à la satisfaction d'arriver en Béotie, après un long effort physique doublé d'un cheminement méditatif, était à coup sûr accentuée par l'impact du site oraculaire sur le psychisme. Venant de l'est et du nord, le voyageur qui avait progressé sur les routes difficiles autour des marécages du lac Copaïs puis débouché dans la plaine qui s'étend entre Chéronée et Lébadée, prenait la direction plein sud et marchait désormais vers le massif de l'Hélicon, puissante barrière longiligne et infranchissable. Le voyageur qui venait du Péloponnèse en bateau débarquait au sud de ce massif montagneux qu'il lui fallait traverser par de petits sentiers de montagne. En provenance de Delphes enfin, le pèlerin qui se croyait sorti du massif sauvage du Parnasse et voyait s'étaler devant lui le paysage du Copaïs, au relief plus doux, se trouvait soudain replongé face à un paysage montagneux inattendu.

---

[21] D'autres procédés divinatoires pouvaient exister, comme à Delphes. Callisthène (124 F 22a) parle de coqs au *manteion* ayant annoncé la victoire de Leuctres. C'est donc qu'il était possible d'imaginer une mantique inductive pour Trophonios également.

[22] Sur *IG*, 7, 3055, voir *supra*, p. 59–61. Belle approche du pèlerinage chez Aristide par I. Rutherford, To the Land of Zeus . . ., p. 133–148 ; voir aussi H. Halfmann, *Reisen*, p. 249–258.

Peu à peu, à l'arrière de la ville, apparaissait l'*alsos* du *Trophonion*, partiellement sur le flanc de la montagne et qui s'échancrait au fond en une gorge aussi majestueuse que sauvage et surprenante par son encaissement et ses proportions. Astreint au long rituel de préparation, le pèlerin demeurait à proximité de l'Hercyna, soit au débouché de la gorge : qui a vu le défilé à la nuit tombante connaît son pouvoir magnétique que l'on imagine sans peine terrifiant pour la personne persuadée de la présence divine et de la proximité des enfers. Ne rappelle-t-il pas, en plus, la description des enfers au chant XI de l'*Odyssée* (515), avec sa géographie abrupte et ses fracas d'eau ?

Le sanctuaire à lui seul, sa configuration et ses rites, alimentaient cette terreur grandissante : statues, temples, recoins, bois sacré, ex-votos, tablettes laissées par d'autres consultants et relatant monts et merveilles, histoires colportées par les fidèles et les membres du personnel local, contacts au moins sommaires avec des consultants quittant le lieu saint[23]. Même si le pèlerin n'arrivait pas physiquement fatigué, son esprit déjà n'était plus dans son état habituel et, une fois sur place, une peur mêlée d'émerveillement le tenaillait plusieurs jours durant, quand chaque moment le rapprochait du face-à-face tant désiré et tant redouté.

2.2.2 *Les techniques de modification de l'état de conscience avant la consultation*

2.2.2.1 *Facteurs alimentaires et déséquilibre nutritif*

Des quatre poètes comiques ayant à leur actif un *Trophonios*, trois au moins ont affublé les repas rituels d'un côté gargantuesque et dispendieux. Pour Cratinos (fr. 233, *PCG*), la révélation oraculaire était conditionnée à l'apport de nourriture. Alexis (fr. 238–239, *PCG*) se moquait d'un parasite, Moschion, ce qui implique de la nourriture en suffisance, puis riait des Béotiens qui passaient le plus clair de leurs nuits à s'enivrer et s'empiffrer. Ménandre (fr. 351, *PCG*) décrivait les festins préparés par un cuistot pour les visiteurs selon leur lieu d'origine, et le seul mot du fragment 353 est éloquent : « bourré de nourriture »[24]. Dicéarque s'insurgeait contre les frais occasionnés par la « deuxième table ». Pausanias longtemps après soulignera que le clergé local abandonnait au consultant d'abondantes parts de viande en provenance des nombreux sacrifices, et que Cratinos sans doute avait déjà tournés en ridicule[25]. Mais pour des gens dont l'alimentation normale était composée de légumes, de pain, d'huile et de fromage, une telle abondance, rompant avec les habitudes alimentaires, fragilisait l'équilibre du corps, sans parler du sommeil ; le *Poimandrès* du *Corpus Hermeticum* (1, 1) fait explicitement allusion à l'excès de nourriture qui provoque un sommeil propice à la révélation[26]. On ne peut toutefois pas écarter la possibilité d'un jeûne à un moment ou à un autre du rituel, sous prétexte qu'aucun témoignage n'en fît mention, tant cette pratique est répandue pour obtenir des « visions ».

---

[23] PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 21, 590b : Timarque, dont la consultation est extraordinaire, a drainé la foule du sanctuaire, et s'éclipse « dès qu'il en a l'occasion ». Le tableau est assez clair.

[24] Je signale ici, faute de mieux, un possible jeu de mots chez MÉNANDRE, fr.

Les interdits alimentaires dévoilés par Cratinos (fr. 236) concernaient le mulet, le trygon et le mélanoure, trois poissons également défendus en d'autres cultes et croyances, notamment à Éleusis[27] ; peut-être y en avait-il d'autres, impliquant de significatives modifications, sinon nutritionnelles, psychosomatiques.

2.2.2.2 *Stimuli sensoriels et déséquilibre comportemental*

La *vue* était directement affectée par le rituel préliminaire, puisque le consultant était isolé dans un οἴκημα. Comme cette pièce était consacrée, dit Pausanias (9, 39, 5), à deux divinités chthoniennes, Agathos Daimôn et Agathé Tyché, il s'agit ici d'une chambre sinon souterraine, plutôt close qu'ouverte. Plusieurs conséquences peuvent résulter de cet isolement : avec certitude (1) la privation prolongée de luminosité, (2) l'absence de contact humain, par ailleurs limité aux membres du clergé local ; (3) un silence prolongé, même si entre-

---

351, 9, *PCG* : 'Αρκαδικὸς τοὐναντίον ἀθάλαττος ὢν τοῖς λοπαδίοις ἁλίσκεται (« au contraire l'Arcadien, qui vit loin de la mer, craque devant les petits plats »). Madvig avait corrigé λοπαδίοις en λεπαδίοις, soit : « craque devant les fruits de mer ». J'aime cette correction (logique, mais rejetée dans *PCG*, le texte étant compréhensible en lui-même), car elle renvoie aussi au nom de Lébadée en dialecte béotien, Λεπάδεια (par ex., au III^{e} siècle av. J.-C. : *FD*, 3, 362, l. 6–7 ; *IG*, 7, 4136).

[25] Dicéarque, fr. 18, Wehrli ; Pausanias, 9, 39, 5 ; Cratinos, fr. 240, *PCG* : κριθῶν ὄχλος · ἐν Τροφωνίῳ · παρέθηκε δὲ παίζων τὸ ἀργύριον : « Une masse d'orges ; dans le *Trophonios* : il ironise pour dire 'de l'argent' ». Les orges font penser avant tout aux sacrifices.

[26] Platon (*République*, 9, 571cd) indique le lien entre la digestion difficile, le vin et les rêves les plus amoraux et débridés. Voir *infra*, n. 38.

[27] Voir *infra*, p. 204–205.

coupé pour des raisons cultuelles, et (4) une propension certaine à la méditation, dans une rêverie obsessionnelle, qui devait prendre des proportions insoupçonnées sous le coup de la peur ; peut-être (5) une raréfaction d'oxygène si la pièce est petite, hypothèse plausible mais indémontrable actuellement ; au total (6) l'abolition temporaire de la notion du temps qui s'écoule, et un dérèglement probable du sommeil, d'autant que la plupart des rites semblent, sans qu'on puisse en être sûr, accomplis durant la soirée et la nuit. S'ajoute à cela une abstinence sexuelle signalée en sous-main par Pausanias (« se garder pur ») et dont Ménandre (fr. 351, *PCG*) s'est finement moqué : son cuisinier ne déclare-t-il pas qu'à l'Ionien plein aux as il prépare des soupes, un κάνδαυλος et des ὑποβινητιῶντα βρώματα? Κάνδ(α)υλος est un plat lydien, mais la référence au roi Candaulès, qui exposait à Gygès les charmes de son épouse dénudée, est sans appel étant donné les aliments aphrodisiaques que le cuistot impose au consultant sans doute soumis à l'abstinence[28] . . .

Le consultant n'était extrait de ses inquiètes cogitations que pour exécuter divers rituels qui le menaient à autant d'ébranlements psychophysiologiques. Le sens du *toucher* était mis à l'épreuve lors de bains rituels prescrits dans la très froide Hercyna, et qui constituaient une répétition de chocs thermiques. Sans doute l'interdiction de bains chauds et l'obligation de bains froids répondaient-elles aux catégories de pensée des Grecs en matière (iatro-)mantique pour des raisons qui ne nous retiendront pas ici[29]. La nuit de la consultation, avant la dernière immersion glacée, le consultant subissait une friction à l'huile, mystérieuse pour bien des commentateurs[30], première étape de la préparation finale. Dans le domaine du toucher encore, Ménandre enfin, citant l'usage d'un lécythe, contenant habituel de l'huile ou du parfum, semble faire allusion à une flagellation[31].

---

[28] Hérodote, 1, 8–12 ; ὑποβινητιῶντα est traduit « encourage unnatural desires » par A.W. Gomme et F.B.A. Sandbach, *Menander*, p. 707, *in* fr. 397, 11. L'abstinence sexuelle était de mise en bien des oracles, notamment ceux d'Asclépios à Pergame (P. Roussel *apud LSAM*, 14, l. 2 : dix jours ; *AvP*, 8, 3, 161, l. 11–14 : trois jours ; autres exemples chez C. Habicht (et M. Wörrle), *Inschriften*, p. 179, n. 56), de Faunus (Ovide, *Fastes*, 4, 657), et dans les mystères (Tite-Live, 39, 9, 4 : Bacchanales) ; *cfr* aussi certains rituels oraculaires des papyrus magiques : *PGM*, 1, 41–42 ; 288–292 ; 2, 150–153 ; 4, 897–899, etc.

[29] Pausanias, 9, 39, 5. Sa froideur reconnue lui vient de ce qu'elle est issue du plus profond du sol. La basse température de l'eau du bain était caractéristique aussi des rituels pratiqués à l'Amphiareion d'Oropos (Xénophon, *Mémorables*, 3, 13, 3) : R. Ginouvès, *Balaneutikè*, p. 344–373. Pas de bains selon un papyrus magique du IVe apr. J.-C. : *PGM*, 4, 735–736. Bains froids seulement pour les prêtres égyptiens au temps de Néron (Chæremon [un stoïcien (!)], *Fr.Gr.Hist.*, 618 F 6) et bien sûr pour certains sectateurs d'Asclépios (Aelius Aristide, *Discours*, 48, 45–59), etc.

[30] Pausanias, 9, 39, 7. Voir *infra*, p. 236–237.

Le sens de l'*odorat* était peut-être excité par des parfums et matières à brûler en tous les cas trop chers selon Dicéarque, sans que le fragment permette de savoir en quelle circonstance on procédait à ces fumigations, que l'on aimerait découvrir dans l'οἴκημα même, ou dans les temples. Comme Céphisodore parle aussi de parfums capiteux, parfums de rose et d'iris pour le corps, sclarée pour les pieds, on peut prendre pour acquis qu'ils entraient dans les rituels préparatoires. Le contexte de ce fragment comique est de plus érotique, ce qui confirme nos intuitions à propos de Ménandre : l'intention humoristique pourrait être de présenter un aspect de la purification, les parfums, sous la forme de la préparation efféminée d'un inverti à des actes sexuels[32].

L'*ouïe*, chez Cratinos, était soumise à des airs de « flûtes » préparatoires, ou provocants, et l'on sait à quel point l'*aulos* passait aux yeux des Grecs comme déclencheur d'émotions psychiques incontrôlées. Alcibiade, dans le *Banquet* de Platon, compare l'impact de la présence et du discours de Socrate à celui du jeu de flûte orgiastique de l'aulète Olympos. Les Galles de Mètèr ne parviennent à la transe cathartique qu'en contexte mystérique, sous les sons d'*auloi*[33]. C'est sous l'air de flûte de Lyssa qu'Héraclès sombre dans la folie, et certaines affections de l'âme, telles névralgies, syncopes, phobies, épilepsie, diverses folies et même morsures de vipère, étaient traitées par les médecins grâce à la musique de flûte, les magiciens n'étant pas en reste. La poésie mélique, l'ivresse et les élans érotiques, trois types d'inspiration qui s'entremêlent dans les contextes sympotiques, tournent autour de l'*aulos*. L'essieu sifflant des chars, comparé à l'*aulos*, implique souvent l'induction d'une *furor* guerrière ou agonique. Quant au cri strident de la syrinx produit par le char de Parménide en route vers les portes du Jour et de la Nuit (fr. 1, 6–7), il rapproche une fois de plus le voyage de Parménide des contextes « extatiques » au sens large, la syrinx étant l'instrument de « perte de contrôle de soi »[34].

---

[31] Ménandre, fr. 353, *PCG :* « ὅτι δὲ λύσαντες τὴν λήκυθον ἐχρῶντο τῷ ἱμάντι πρὸς τὸ μαστιγοῦν », soit : « [. . .] que ceux qui, ayant détaché la lanière de cuir du lécythe, s'en servent pour se fustiger ». Le caractère érotique du lemme, αὐτολήκυθοι (les « branleurs »), semble assuré (O. Murray, *The Affair of the Mysteries*, p. 157 ; voir toutefois la controverse dans *Mnemosyne*, 27, 1974, p. 293–297) et renvoie au comique érotique dans le cadre de l'abstinence sexuelle, comme le passage de Céphisodore cité à la note suivante.

[32] Dicéarque, fr. 18, Wehrli ; Céphisodore, fr. 4, *PCG* (les fumigations sont présentes à l'*Asclépieion* de Pergame dans le rituel pré-incubatoire : *AvP*, 8, 3, 161, l. 24, etc.). Parfums et sexualité : S. Beta, *Linguaggio*, p. 95–108 et A. Scholtz, *Perfume from Peron's*, p. 75–77 (se fondant sur H.D. Jocelyn, *A Greek Indecency*, p. 12–66). Aussi R. Quaglia, *Trophonios*, p. 457. Parfums en contexte érotique : Aristophane, *Assemblée des femmes*, 523–526 ; *Lysistrata*, 938–949 (et le nom même de Myrrhine) : il y est question du parfum de Rhodes (Ῥόδιον μύρον), jeu de mots sur « parfum de roses » (ῥόδινον μύρον), qu'on retrouve dans notre fragment ; *Paix*, 859–867, etc.

[33] Cratinos, fr. 242, *PCG* : ἀπὸ τῶν ἐνδοσίμων αὐλημάτων (voir R. Quaglia, *Trophonios*, p. 464). On traduira *aulos* par flûte, alors qu'il s'agit en fait d'un instrument à anche (comme nos hautbois et clarinettes). Alcibiade : Platon, *Banquet*, 215a–217a. Galles : Arétée de Cappadoce, *De causis et signis*, 3, 6, 16, Hude. Les philosophes acceptent le rôle inspirant de la musique : Aristote, *Politique*, 1340b et 1342ab

Il faut peut-être relier ces airs d'*aulos* au fragment 234 (*PCG*) de Cratinos : « danse comme si tu avais une épée, joins les pieds, et balance les fesses »[35]. À supposer que le fragment vise bien les pèlerins (ce qui me semble très probable), cette danse rythmique témoigne d'une *activité physique intense*, impliquant tous les sens et dont les conséquences physiques se seraient ajoutées à celles de la préparation rituelle pour modifier l'état de conscience des pèlerins. Les danses lors des fêtes religieuses, des pannychies et des mystères, notamment à Éleusis, sont assez bien attestées pour qu'on puisse en

---

(rejet de l'*aulos* pour son caractère orgiastique) ; PLATON, *République*, 398c–401a ; [PLATON], *Minos*, 318b. ÉPHORE voit la musique comme charme et ensorcellement (*Fr.Gr.Hist.*, 70 F 8 = POLYBE, 4, 20 : celui-ci parle surtout des usages bénéfiques et moraux de la musique, notamment celle de la flûte). J'ai eu accès trop tard à l'article fondamental de P. WILSON (*The* Aulos, p. 58–95), mais il aborde peu le thème sous l'aspect religieux.

[34] Lyssa : EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 858–871. Médecine : *Theophrastus of Eresus*, 719a–725 (âme et musique) ; fr. 87–89, WEHRLI (réf. à des auteurs plus tardifs chez A. DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme*, p. 76) ; voir J. PIGEAUD, *Folie*, p. 153–162 (musicothérapie ; il cite aussi un merveilleux texte sur un type de folie d'origine divine, que l'on réveille par la flûte, le rire, la boisson ou la réprimande : ARÉTÉE DE CAPPADOCE, *De causis et signis*, 3, 6, 11–12, HUDE). Magie : un papyrus prévoit que rien ne pourra briser le charme proféré, pas même les flûtes (*PGM*, 36, 156–160). Poésie érotique : références chez C. CALAME, *Éros*, p. 124–126. *Furor :* ESCHYLE, *Suppliantes*, 181 ; EURIPIDE, *Hippolyte*, 1234–1235 ; SOPHOCLE, *Électre*, 720–722. Syrinx : P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 115–137.

[35] R. QUAGLIA (*Trophonios*, p. 463) pense que ce vers appartiendrait à une scène dansée par le chœur durant une ode (encore que le mètre interdise une scène chantée). C'est possible, mais rien n'interdit que le consultant soit « introduit dans la danse », ni que le chœur ou un prêtre ne lui intime de danser avec une épée. Sur le vocabulaire, voir S. BETA, *Linguaggio*, p. 98–99 (qui cite un papyrus magique du III^{e} siècle apr. J.-C. pour rapprocher l'action du sens de « faire l'amour »).

fonder l'hypothèse à Lébadée sur le fragment d'un *Trophonios* perdu[36]. À première vue, le fragment est trop isolé de son contexte pour qu'on puisse déterminer quand cette danse prenait place. Pausanias nous a fourni toutefois, à partir du dernier bain dans l'Hercyna, une description claire et articulée de la consultation proprement dite où des danses ne trouveraient pas facilement place : celles-ci seraient donc antérieures au sacrifice à Agamède, et compteraient parmi les prescriptions rituelles à observer durant le séjour dans l'οἴκημα du Bon Démon et de la Bonne Fortune, que le Périégète a désigné sous le vocable générique de διαιτᾶν. Dans le *De genio Socratis* enfin, Timarque a l'air parfaitement conscient lorsqu'il se couche au fond du trou, dans le chasme : il est donc inutile de penser aux transes vaudou qui frappent les danseurs épuisés sur des rythmes répétitifs. Si danses il y eut, elles n'étaient pas le vecteur premier de la transe, mais seulement un vecteur parmi d'autres.

Toute cette préparation, bien documentée en dépit de sources un peu dispersées, était largement suffisante pour amenuiser la résistance du corps et ébranler l'esprit : les perceptions et les réactions du futur consultant, mû déjà par une foi assez profonde pour tenter le voyage infernal, dont les affres allaient bientôt s'ajouter à la peur et à l'ambiance étrange des préparatifs rituels, en étaient certainement altérées ou, pour dire mieux, elles étaient déformées par un état modifié de conscience. La comparaison avec les Bacchanales romaines est éloquente, Tite-Live se déchaînant en rationaliste[37] : les gens avaient des visions à cause (1) du manque de sommeil, (2) du vin, (3) des cris et (4) des sons de flûte, ce qui permet sans trop de risque de supposer des danses. Si nous laissons le vin, dont nous n'avons aucune trace tangible à Lébadée (non plus que de son interdiction), le tableau demeure limpide[38].

---

[36] Exemples de transes divinatoires historiques obtenues par la danse rythmée et débouchant sur l'évanouissement du danseur, en des contextes chamaniques et non chamaniques, chez J.N. Bremmer, *Soul*, p. 29–31 et surtout G. Rouget, *La musique et la transe*, *passim*. En Grèce : A. Bélis, *Musique et transe*, p. 9–29, part. 10–13 et 19–26 ; M.-H. Delavaux-Roux, *Danse et transe*, p. 31–53 ; *eadem*, *Les danses dionysiaques*, *passim* ; J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, p. 55–63. Éleusis : K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 27–37.

[37] 39, 15, 9 ; aussi 8, 8 ; 10, 7.

[38] Le vin passait en général pour inhibiteur des révélations authentiques (par ex. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 2, 37), mais Tite-Live n'est pas isolé dans la croyance opposée : Cicéron, *Topiques*, 75 ; Euripide, *Bacchantes*, 298–299 ; Platon, *Ion*, 534a ; *République*, 9, 571cd ; Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 40, 432e

Les prêtres savaient pertinemment que cette préparation physio-psychologique déséquilibrerait d'office l'organisme, mais ils étaient convaincus qu'elle était la meilleure façon de provoquer la rencontre avec le dieu, qui en avait lui-même fixé le détail de la procédure. Cette précision de Pausanias (9, 40, 1–2) nous permet d'affirmer que les Grecs eux-mêmes considéraient comme « extra-ordinaire » l'expérience que nous étiquetons EMC. Nous verrons plus loin la signification religieuse (et philosophique) que les Grecs adjoignaient à cette perception.

Si l'on considère un sacrifice ou deux par jour, la durée de la préparation – les τεταγμέναι ἡμέραι cités par Pausanias – devait en toute vraisemblance être de trois à sept jours : cette dernière hypothèse correspondrait à la durée de vie qu'Apollon avait accordée à Trophonios et son frère pour avoir posé le seuil de pierre de son temple delphique. En tous les cas, il s'agit d'une période suffisante à la lente transformation du psychisme du consultant. La durée n'était cependant pas fixe : chaque sacrifice s'accompagnait d'une prise d'auspices susceptible de ralentir, sinon d'interrompre, la procédure de consultation, tout en accentuant la pression sur les épaules du consultant. Les prêtres gardaient donc un contrôle certain sur le pèlerin qui, s'il ne présentait pas les signes physiques et psychiques de la transformation voulue par le dieu, pouvait à tout moment être repoussé[39]. Enfin, à supposer que l'oracle préparât plusieurs candidats à la fois, hypothèse très réaliste, certains pèlerins devaient logiquement patienter pour que l'*adyton* soit libre.

Dans les *Nuées*, Aristophane a décrit les exigences physiques et psychiques de la préparation à la révélation néphélique, même si dans le concret de la pièce, il ne les montre pas en action. Ainsi le Coryphée énonce à Strepsiade les sacrifices physiques qui lui seront demandés (414–419), être endurant, rester debout et marcher sans fin, supporter le froid, la faim et le manque de vin ; ce à quoi le paysan ajoute, de son cru (420–422), rester éveillé et manger des légumes puis, un peu plus loin, se laisser battre, affamer, assoiffer,

---

(qui nuance ses dires en *Oracles de la Pythie*, 23, 406b) ; le témoignage d'ARISTOTE *apud* MACROBE (*Saturnales*, 1, 18, 1) est difficile à interpréter : un oracle, dont le vin est à la base de la révélation, existe en Thrace. Est-ce une description ou une inversion du monde grec en Thrace ?

[39] PAUSANIAS, 9, 39, 6. PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19. Voir *infra*, p. 232–233.

salir, geler, écorcher (439–442)[40]. Il est donc tout prêt, pour gagner la rémission de ses dettes, à subir toutes les mortifications purificatrices qu'on savait inhérentes aux cultes à mystère et aux sectes marginales. Et il n'est pas étonnant d'en retrouver certaines au *Trophonion*, au hasard de quelques bribes de comédies classiques.

2.2.3 *L'état de conscience modifié au cours de la consultation*

Le consultant accepté à la descente n'était pas au bout de son calvaire psychologique. La visite dans l'antre était une κατάβασις, et certains y ont vu un *regressus in uterum*. L'idée, peu argumentée en dehors du mythe de Timarque, trouve un appui intéressant dans l'*Hymne homérique à Hermès* qui montre le petit dieu nourrisson se réfugier dans la grotte de Maia décrite en termes utérins, et dont Trophonios demeure assez proche[41].

L'itinéraire de cette visite simule beaucoup plus qu'on ne l'a dit le voyage dans l'au-delà. Il débute bien avant la descente dans l'*adyton*, avec la réclusion dans une chapelle chthonienne, et le sacrifice qui faisait du consultant un nouvel Ulysse descendant aux enfers pour y interroger le Tirésias local, Trophonios[42]. Si Agamède et Trophonios, par l'intermédiaire d'un devin, manifestaient des dispositions favorables, la consultation débutait séance tenante. Le consultant, dit Pausanias (9, 39, 6), partait « plein d'espoir » mais on devine que l'impact positif de ce verdict, celui d'enfin toucher au but, se doublait aussi vite de la crainte de la rencontre maintenant inéluctable avec le dieu dans le royaume des morts . . . Les *Hermai* entrent alors en fonction, conduisant l'intéressé à la rivière pour l'y oindre d'huile et le baigner. L'Hercyna, selon le mythe étiologique de sa découverte, est pleinement chthonienne, et son étymologie la relie à l'idée de frontière. À bien des égards, le personnel du sanctuaire joue le rôle de mystagogues et de psychopompes, d'abord les *Hermai*, puis les prêtres eux-mêmes qui conduisent le candidat aux deux sources infernales. Tâchons d'imaginer, ne fût-ce qu'un instant, ce que devait représenter l'ingestion des eaux de Léthé et de Mnémosyne, les deux pôles de la géographie infernale enseignée aux morts qui, dans la pensée des tablettes funéraires, tentent d'atteindre l'immortalité. Vient ensuite la vision d'une statue secrète de Trophonios, sortie des mains de Dédale, l'artisan des temps minoens. Le consultant, déjà intimidé par le rituel, se dénude, revêt la simple tunique blanche de lin et les chaussures idoines. Sous la lumière pâle des torches et de la lune[43], et sur un « chemin » très semblable à celui que suivent les âmes platoniciennes ou orphiques[44], il se met ensuite à cheminer péniblement sur une voie rocailleuse et ascendante, en direction de l'*adyton*, sur une distance malheureusement qui nous échappe mais qui doit pouvoir se compter en centaines de mètres.

---

[40] Le jeûne semble attesté en *Nuées*, 175–179.

[41] J. Hani, *Le mythe de Timarque*, p. 108. D. Kouretas (*The Oracle of Trophonius*, p. 1445–1446) parle du consultant, revêtu d'une tunique de lin et en cela assimilé à un enfant en bas âge, effectuant son retour dans le ventre de la terre-mère, projection idéale du giron maternel. La confrontation avec les expériences infantiles refoulées aurait eu pour résultat une perte de conscience et ensuite une transformation psychique pour le grand bien du pèlerin. On constate combien les théories freudiennes, toutes-puissantes dans les années 60, apparaissent aujourd'hui assez simplistes.

[42] Les consultants ne revêtaient pas la peau de l'animal sacrifié, comme en bon nombre des sanctuaires héroïques, mais je ne sais si l'on peut en tirer des conclusions (voir A. Petropoulou, *Pausanias 1.34.5*, p. 169–177, mais selon sa théorie, on se serait attendu à cette caractéristique chez Trophonios). Sur le rapport avec Ulysse, voir déjà P. Guillon, *La stèle d'Agamédès*, p. 209–235.

Au terme de cette marche, il n'accédait à l'*adyton* que par plusieurs étapes de séparation toujours plus intenses avec le monde d'ici-bas : il lui fallait franchir les portes de la grille de bronze qui cerclait la plate-forme basse et circulaire, laquelle en son milieu livrait par un puits passage vers l'ὑπόγεια οἴκεια de Trophonios. Par l'*Axiochos*, on sait que l'accès à la route de l'ὑπόγειος οἴκησις d'Hadès est fermé par des clôtures et des serrures de fer (τὰ δέ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλείτθροις καὶ κλεισὶν ὠχύρωται). Autre terme de comparaison idéal, le Tartare d'Hésiode : à l'endroit où le Ciel étoilé, la Terre noire et la Mer inféconde se rejoignent s'enfonce le χάσμα infernal, tout près du jardin des Hespérides et des sources infernales du Styx. L'endroit est clos d'une enceinte et fermé d'une porte sur un seuil de bronze[45]. Dans le puits central à Lébadée, on imagine le pèlerin tremblant descendre à tâtons sur une échelle de fortune, et s'engager dans les ténèbres sans même distinguer le fond du trou, épreuve vraiment paniquante. Là, couché sur le dos, il tentait d'insérer les pieds, à tâtons toujours, dans une crevasse très étroite en y attendant, comble de la terreur, l'engloutissement final « comme sous l'effet d'un tourbillon puissant ». La peur et la fascination des serpents que l'on disait peupler le refuge du héros, et pour lesquels on amenait avec soi des gâteaux de miel, devaient porter l'intimidation à son comble[46].

---

[43] Voir *supra*, p. 22–23.

[44] Sur la métaphore du chemin des âmes : B. FEYERABEND, *Zur Wegmetaphorik*, p. 1–22.

[45] HÉSIODE, *Théogonie*, 721–829 : voir l'excellent commentaire de D.M. JOHNSON, *Hesiod's Descriptions of Tartarus*, p. 8–28 (qui discute des positions antérieures).

Quoi d'étonnant dès lors que Timarque, lorsqu'il s'étend dans le noir d'encre au fond de l'ouverture, terme de son voyage infernal, soit assailli par une angoisse indicible qu'il tente, dit Plutarque, de conjurer par des prières ? Il ne sait s'il est éveillé ou s'il rêve, formulation qui décrit bien la coupure avec les perceptions réelles qui le mènera à la « transe »[47].

Même si je suis persuadé du contraire, on ne peut *a priori* exclure l'ajout de drogues au régime du consultant, ni certaines particularités toxiques des eaux de Léthé et Mnémosyne. Il existe des parallèles dans le monde indo-européen : ainsi Ardā-Virāz voit-il son âme quitter son corps pour une vision eschatologique, et ce sous l'effet d'une « drogue » dispensée par les prêtres qui l'assistent. Mais le narcotique, absent d'innombrables rituels de par le monde, pourrait aussi y être considéré comme un adjuvant plus psychosomatique que réel, sinon comme une exagération mythique ; l'âme de Virāz erre pendant onze jours : connaîtrait-on des narcotiques qui ont cet effet précis[48] ? On a longtemps cru à la toxicité de l'eau de Claros, suite à une lecture peu attentive d'un texte de Pline l'Ancien, toxicité formellement réfutée par les fouilles françaises[49]. Les Anciens connaissaient évidemment des psychotropes, encore qu'un Théophraste, par exemple, les citât plutôt comme poisons que drogues[50]. Le paragraphe suivant suffira, je pense, pour faire abandonner l'idée du recours aux hallucinogènes.

---

[46] Voir *supra*, p. 48.

[47] PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 22, 590b.

[48] Voir P. GIGNOUX, *Voyages chamaniques*, p. 246–247. Un autre visionnaire, Kirdīr, mage sassanide du III^e^ siècle apr. J.-C., décrit une vision eschatologique, et la possibilité d'un hallucinogène est avancée mais non prouvée : P. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions*, p. 29 et 76 ; IDEM, *Voyage extra-terrestre*, p. 63–69. Belle illustration du caractère psychosomatique des « narcotiques » dans les séances d'un *curandero* péruvien : D. JORELAMON, *Hallucinogenic Drugs*, p. 399–430. L'usage des drogues en Grèce fut abondamment discuté à la fin des années « Peace and Love » (l'ouvrage de G. WASSON, A. HOFMAN et C.A.P. RUCK, *The Road to Eleusis*, est plein d'assertions douteuses). Le point très critique sur le dossier des drogues à Éleusis par W. BURKERT, *Les cultes à mystères*, p. 98–99. Un intéressant parallèle actuel, et donc encore observable, est l'oracle officiel de Nechung au Tibet : un prophète y répond, dans un état second qui semble avoir été observé par des scientifiques dignes de foi, à des questions dans une chapelle enfumée transie de sacralité, et sans recours aucun aux drogues (W.G. ARNOTT, *Nechung*, p. 152–157). Hallucinogènes à Lébadée : voir par ex. R.J. CLARK, *Trophonios*, p. 73–74.

[49] L. ROBERT, *Épigraphie*, p. 366–367 ; PLINE L'ANCIEN, 2, 232 : eau qui insuffle

2.2.4 *Ce qui se passait dans l'*adyton

Qu'advenait-il au consultant parvenu au fond du puits ? Pausanias et Plutarque s'accordent pour dire qu'il se couchait sur le sol[51]. Le Périégète précise qu'une fois allongé, le pèlerin entrait les pieds dans une ouverture et qu'il tentait, en rampant, d'y faire pénétrer aussi les genoux. Puis se passait quelque chose qu'il est difficile de tirer au clair.

C'est Plutarque qui offre le texte le moins obscur : Timarque ressent comme un grand choc à la tête, accompagné de fracas et, par les « sutures disjointes de son crâne », il sent son âme s'extraire du corps. Dans le récit du *De sera numinis vindicta*, Plutarque use d'une image semblable pour Thespésios, qui tombe sur la nuque et sent son âme lui échapper. La durée de la perte de conscience, de part et d'autre, est d'une journée et deux nuits. Le phénomène, dans le *De sera*, est décrit en détail : Thespésios sent son « âme pensante » tomber en bas de son corps, dans une impression qui ressemble à celle qu'éprouverait le « pilote d'un navire » arraché par une lame et sombrant à pic dans l'abîme des flots[52]. L'image du « pilote de l'âme », et de l'âme « pilote du corps » se trouve déjà chez Platon

---

de merveilleux oracles, en abrégeant la vie de ceux qui les éprouvent. Timarque, après la vision de l'oracle merveilleux, meurt dans les deux mois : c'est l'enthousiasme qui use, non l'eau qui en est le véhicule. Dans la tradition chrétienne, il en va de même : Hermas est averti qu'à force de demander des visions, il va nuire à son corps (*Pasteur*, vision 3, 10, 6–7).

[50] A. PREUS, *Drugs and Psychic States*, p. 76–99 et T.F. BRUNER, *Marihuana*, p. 344–355.

[51] PAUSANIAS, 9, 39, 11 (κατακλίνας) ; PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 22, 590b (κεῖσθαι).

[52] Thespésios sent très exactement tomber la partie supérieure de son âme, φρονοῦν : Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes*, p. 123–134 ; *EADEM*, *Initiation et eschatologie*, p. 335–352. Pilote du navire : Y. VERNIÈRE, Notice à *Plutarque, Sur les délais de la justice divine*, p. 216, n. 2. Cette image d'une traversée maritime est présente, semble-t-il, dans le pythagorisme (JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 257). D'autres y voient le souvenir d'une catabase orphique, qui aurait été à la base aussi de l'histoire de Palinure aux Ve et VIe chants de l'*Énéide* : J. HUBEAUX, *Palinure et Thespésios* (résumé de communication), p. 872–873.

puis Aristote. Ce n'est qu'après que l'âme se sent émerger petit à petit, dans un monde où les sensations sont tout autres[53].

Or cette immersion de l'âme, fantasmagorie très répandue de par le monde grec[54], est bien présente dans la description de Pausanias (9, 39, 11), qui décrit ainsi le passage vers le soi-disant *adyton* de Trophonios, après que le consultant ait introduit les pieds dans l'ouverture resserrée :

> aussitôt le reste du corps est entraîné et suit les genoux, comme si le plus grand et le plus rapide des fleuves faisait disparaître un homme prisonnier d'un tourbillon. Ensuite, pour ceux qui sont dans l'*adyton*, la façon par laquelle sont révélés les événements à venir n'est pas unique, ni toujours la même, mais en quelque sorte l'un voit et l'autre entend. Le retour à la surface de ceux qui sont descendus se fait par la même ouverture, et les pieds en avant.

La critique moderne s'est peu attardée sur ce passage, pourtant énigmatique, et partage des idées proches encore de celles du XVII^e^ siècle : on peut difficilement prendre le texte à la lettre, ou même imaginer un engloutissement soudain dû à la pente du boyau et on admet encore, sans oser se l'avouer, que le consultant était saisi aux chevilles par les prêtres qui se tenaient dans l'*adyton* ; quant au choc sur la tête, mentionné par Plutarque, comme on ne veut plus l'attribuer au personnel oraculaire, on le laisse dans l'ombre, en invoquant non plus Agamède mais l'imagination mythique. Kurt Latte, pourtant peu suspect de légèreté d'esprit, expliquait l'effet de surprise par l'utilisation d'une trappe à ouverture instantanée[55]. L'analyse minutieuse des textes débouche pourtant sur des conclusions beaucoup plus nuancées.

---

[53] PLATON, *Phèdre*, 247c et ARISTOTE, *De l'âme*, 413a, qui désignent ainsi le νοῦς, auquel correspond chez Plutarque le φρονοῦν. Voir aussi PLUTARQUE, fr. 205, SANDBACH. L'âme se comporte un peu comme l'homme du *Phédon* (109ce) qui, parvenu à la surface de la mer alors qu'il a toujours vécu sous l'eau, distingue les réalités avec plus de netteté.

[54] Voir aussi les sauts dans la mer (*cfr* C. GALLINI, Καταποντισμός, p. 61–90 ; G. NAGY, *Phaeton*, p. 137–177 ; P. SOMVILLE, *L'abeille*, p. 129–146 [avec réserves]) qui donnent accès à l'immortalité, et qui impliquent l'engloutissement par les flots. *Cfr* encore PHÉRÉCRATE, fr. 113, 20–21, *PCG*, avec la formule « plonger dans le Tartare » dans un contexte sympotique. Tablettes funéraires (Thourion, IIB2–4) : plonger dans du « lait » (ou dans la « Voie Lactée » ?) [Les tablettes sont toujours citées dans l'édition de G. PUGLIESE CARRATELLI, *Le lamine d'oro*]. Voir aussi, datée de 480 av. J.-C., la tombe dite « du plongeur » de Poseidonia : son interprétation est très contestée, mais pour ma part je considère que son iconographie est en relation évidente avec le voyage vers l'au-delà. En dernier lieu D. WARLAND, *La fresque de la paroi Ouest*, p. 195–206 (avec réserves).

[55] Art. *Orakel*, col. 833–834. Même idée de supercherie chez H. WAGENVOORT,

Pausanias n'est pas précis : l'expression « τὸ δὲ ἐντεῦθεν τοῖς ἐντὸς τοῦ ἀδύτου γενομένοις » peut en effet s'entendre de deux façons. Soit l'adyton est la pièce où le consultant descendait pour s'y coucher sur le dos et introduire ses pieds dans l'étroite ouverture sur le plancher. Soit cette ouverture elle-même livrait le passage vers une pièce secrète, l'adyton *stricto sensu.* De même, lors de la sortie, le consultant étourdi était extrait par les soins d'acolytes du temple, par le στόμιον : mais cette « bouche » désigne-t-elle le trou où il fallait insérer les pieds, ὀπή, ou encore le χάσμα γῆς cylindrique qui menait au plancher inférieur et dont le Périégète (9, 39, 10) précise à quatre coudées maximum le diamètre (soit ± 1,8 m) ? Pausanias dit que le trône de Mnémosyne n'est pas loin de l'*adyton*, qui me semble dès lors désigner le puits de descente (9, 39, 13)[56].

Au total, on n'infère l'existence d'un *adyton* au bout du boyau étroit que sur la seule base de l'image, employée par Pausanias, du corps qui suit les genoux comme entraîné par un fleuve impétueux[57]. Cette induction néglige d'abord l'image du tourbillon, qui est première, et donc d'une attraction « tournoyante » au sein de l'*adyton*, au profit de l'image du fleuve et d'une attraction de type plutôt « linéaire ». Elle néglige ensuite le témoignage de Plutarque, selon lequel Timarque, reprenant ses esprits, se rend compte qu'il « était étendu dans l'antre de Trophonios, près de l'entrée, *là où il s'était étendu au début* »[58] (εἶτα μέντοι μετὰ μικρὸν ἀνενεγκὼν ὁρᾶν αὑτὸν ἐν Τροφωνίου παρὰ τὴν εἴσοδον, *οὗπερ ἐξ ἀρχῆς κατεκλίθη*, κείμενον).

---

cité par E. Waszink, *The Location of the Oracle*, p. 30, *appendix*. E. Waszink (p. 29) refuse cette option pour penser à un boyau très incliné où le consultant, perdant prise, aurait été entraîné par son propre poids. Reste alors le problème de la remontée.

[56] Philostrate (*Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19) appelle *stomion* l'ouverture au sommet du puits.

[57] Lucien (*Dialogues des morts*, 10) parle bien d'un *stomion* où l'on rampe pour gagner une caverne, mais dans le *Ménippe* (22), le même boyau conduit directement du royaume des morts à Lébadée, et sans qu'il faille passer par un *adyton* : il faut lire l'ensemble des textes pour se rendre compte de la profonde ironie de l'auteur dont les propos ne sont pas à prendre pour argent comptant (voir H.D. Betz, *Lukian*, p. 81–89).

[58] La position couchée est importante : c'est en effet dans cette posture que la plupart des visionnaires de l'eschatologie grecque passent dans l'au-delà (*cfr* aussi en dehors du monde grec, notamment en Iran : M. Tardieu, Ardā Vīrāz, p. 25), voir *infra*, p. 174–176.

Moins précis que Pausanias pour la consultation dans son ensemble, Plutarque, plein d'intérêt pour le *Trophonion* et presque autochtone, donne un récit plus circonstancié pour ce qui est du moment précis où l'expérience psychique débute et s'achève.

Enfin, au trou qui s'ouvrait sur le plancher inférieur et où le consultant glissait les jambes, Pausanias donne les dimensions de deux empans de largeur pour un empan de hauteur, soit environ 44 cm sur 22 cm. Accuserait-on l'auteur d'avoir sous-estimé les dimensions, il n'en resterait pas moins que la consultation de l'oracle aurait nécessité une constitution maigre entretenue par un constant régime *fat free*. Pausanias dit aussi que le corps était aspiré avec force : quelle que soit la raison de l'engloutissement, la taille même du crâne, supérieure à 22 cm, aurait risqué d'entraîner le choc de la mâchoire ou de la nuque sur une des arêtes du conduit, avec le danger consécutif et fatal du bris des vertèbres cervicales. Le consultant avait des gâteaux dans les mains et ne pouvait donc pas se protéger la tête : que faisaient les bras durant le passage par le « boyau » ? La description de Pausanias, si on veut la prendre à la lettre, est donc grevée de lourdes incertitudes.

Selon Maxime de Tyr, le consultant « entre, couché sur le dos, au fond d'une bouche étroite ». Le texte est moins clair qu'il n'y paraît : le consultant introduit certes les pieds jusqu'au fond d'un boyau, mais cette « bouche étroite » a-t-elle cinquante centimètres de longueur ou aboutit-elle dans un *adyton*[59] ? Après tout, la bouche étroite qui laissait passer le fluide oraculaire à Delphes, affirmée par tant d'auteurs antiques, s'est révélée sans aucun fondement historique.

Le Périégète, au courant des théories sur l'âme, n'a-t-il pas pu simplement, pour expliquer l'étrange sensation qui l'avait envahi, – il dit avoir consulté Trophonios en personne, – avoir recouru à l'image traditionnelle de l'âme qui sombre dans les flots, telle que Plutarque la donne dans le mythe de Thespésios et en accord avec l'idée d'une révélation coulant comme de l'eau ? L'histoire d'Hylas qui, se mirant dans une fontaine, est attrapé par toutes les nymphes locales dans un tourbillon sans retour, est parfaitement comparable, par ailleurs un beau cas de nympholeptie[60]. Et surtout dans l'inscription nubienne de l'*Hymne à Mandoulis*, au IIe siècle apr. J.-C. (?), le poète qui s'est laissé aller, non sans quelque appréhension, à rêver dans un conduit souterrain, se sent soudain baigné par les eaux du Nil[61].

---

[59] Maxime de Tyr, *Dissertations*, 8 (14), 2 (pas de mention d'aspiration). Le scholiaste d'Aristophane (*in Nuées*, 508b = Apostolios, 17, 30), qui fait néanmoins un excellent résumé du rituel, présente l'action en deux temps : le consultant, une fois assis au fond, doit (1) introduire les jambes dans un orifice « où l'on ne pouvait introduire que le bout des pieds », et (2) « être saisi brutalement ».

Ceci impliquerait que l'*adyton* de Trophonios soit la pièce creusée au milieu de l'aire circulaire, et recelant un trou pour l'intromission des jambes, sans que ce « boyau » mène nulle part. Cette solution résout au mieux les apparentes divergences entre les deux témoignages qui semblent de première main, ou fondés sur des sources dignes de foi. Elle s'adapte sans difficulté majeure aux modalités que l'on prêtait à cette époque à l'échappée de l'âme hors du corps, que l'on étudiera plus loin en contexte trophoniaque. En cela aussi, la découverte à proximité du temple de Zeus d'une structure identifiée à l'*adyton* reconstitué au IIIe siècle apr. J.-C., si l'identification est correcte, apporterait une confirmation inattendue, puisqu'un simulacre de tunnel d'une cinquantaine de centimètres était aménagé au fond de la construction[62].

À lui seul l'impact de l'impression mystérieuse et terrifiante d'être submergé dans le vide et le noir de l'Hadès, dont normalement on ne revient pas, suffisait à coup sûr à déclencher visions et hallucinations chez le consultant au psychisme désorienté : à un tel niveau d'autosuggestion, les *stimuli* les plus insignifiants prennent des proportions gigantesques. Je serais enclin à croire que l'introduction des jambes dans l'orifice inférieur apportait quelque sensation inattendue. L'immersion des pieds dans un bassin naturel d'eau froide[63], ou un courant d'air, ou tout simplement une paroi froide au contact de la plante des pieds, voire la seule impression d'avoir les jambes coincées dans un étroit tunnel, devait être propice et à court terme au déclenchement d'une « *transe de vision* », ou d'une syncope de durée variable selon les individus et accompagnée, comme souvent, d'une activité onirique. Ce qui ne devait pas empêcher les consultants de penser avoir été réellement aspirés dans un ailleurs qu'il pouvaient identifier à une pièce souterraine[64]. L'épithète σκότιος, qu'on a vue accolée à Trophonios, est bien assortie à cette réalité. Obscur dans les ténèbres, Trophonios est aussi celui qui provoque vertige et syncope (σκότος) : dans toutes les acceptions, σκότιος lui va comme un gant. Timarque qui se couche n'est-il pas environné σκότῳ πολλῷ, ce qui doit signifier tout à la fois, pour l'esprit subtil de Plutarque, la noirceur de la nuit, la noirceur des enfers, la noirceur vertigineuse de la syncope et la noirceur de l'ignorance avant la clarté illuminante[65].

---

[60] Tourbillon : APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, 1, 1237–1239 ; aussi ANTONINUS LIBERALIS, *Métamorphoses*, 26 ; THÉOCRITE, *Idylles*, 13. Image un peu semblable pour le lac alcyonien de Lerne qui engloutit les nageurs imprudents et les précipite dans l'Hadès (PAUSANIAS, 2, 37, 5–6). L'image de l'impétuosité de la révélation (d'Apollon) est présente déjà chez EMPÉDOCLE (31 B 134, D.-K.). Révélation comme un flot d'eau : EMPÉDOCLE, 31 B 3, D.-K. ; PLATON, *Lois*, 719c (aussi 682a) ; PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 40, 432d (sources et flot mantique).

[61] L. 12–14 : É. BERNAND, *Inscriptions métriques*, n° 168 (je ne puis suivre l'auteur qui voit dans l'allusion au Nil la purification préliminaire au sommeil révélateur : la précision advenant à la suite de la mention du rêve, appartient bien au domaine de la révélation). Certaines épigrammes rappellent des morts par noyade qui pourraient être évoquées à double sens, réel et métaphorique : A.-M. VÉRILHAC, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 100–101 (*Anthologie palatine*, 7, 170, époque hellénistique ; Notion, Ier siècle apr. J.-C.) ; 171 (le Styx emportant l'âme : Césarée de Maurétanie, IIe–IIIe siècles apr. J.-C.) ; 2, § 117.

[62] Voir *supra*, p. 20–22.

[63] JAMBLIQUE (*Mystères d'Égypte*, 3, 11, 127) fait allusion au fait que la prophétesse

N'y a-t-il pas, enfin, une étrange similitude entre l'étroit passage de Lébadée et l'image du siphon qui transparaît en bien des histoires de voyage d'âme ou d'incarnation ? L'âme de Thespésios regagne son enveloppe corporelle en étant comme aspirée dans un siphon par un πνεῦμα irrésistible, telle aussi celle d'Hermotime de Clazomènes, justement cité en exemple à Timarque par Trophonios. Faut-il rappeler le πνεῦμα que les Orphiques rendaient responsable de l'implantation des âmes dans les corps, au dire d'Aristote ? Un mauvais imitateur du maître du Lycée précisait d'ailleurs à Lébadée l'existence d'un πνεῦμα inducteur de la divination[66].

---

de Didymes vaticine après avoir, entre autres, trempé son pied dans l'eau, après une longue et éprouvante préparation. Sur ce texte, en dernier lieu A. Busine, *La consultation de l'oracle d'Apollon*, p. 187–198.

[64] Le mot transe est mal venu, mais je n'en vois pas d'autre. La définition « scientifique » de la transe en fait un « état modifié de conscience », soit une disposition psychique dans laquelle on fait entrer la rêverie, les expériences « out of the body » et même l'orgasme, c'est tout dire de la précision du concept : voir mes remarques dans *Mantique, transe.* Pour ne prendre qu'un exemple, le mot « transe » est absent de R.D. Adams et M. Victor, *Principles of Neurology* (à l'exception de la transe hystérique), le manuel de base du monde anglo-saxon.

[65] Voir *supra*, p. 90–91. Plutarque, *Du démon de Socrate*, 22, 590b, qui offre un parallèle avec 20, 589b (le *daimonion* instruit Socrate par pensée lumineuse, et non par le langage parlé qui est un tâtonnement dans les ténèbres).

[66] Hermotime : voir *supra*, p. 109, n. 45. Orphiques : Aristote, *De l'âme*, 1, 5, 410 b 27–31. Voir Y. Vernière, *Symboles et mythes*, p. 136–137. Πνεῦμα à Lébadée : [Aristote], *De l'Univers*, 4, 395b (= Poseidonios, fr. 342). D'autres auteurs, tardifs, parlent des « souffles » de Trophonios : schol. *in* Aelius Aristide, *Panathénaïque*, 107, 20 (3, 65, 30, Dindorf) ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508c, Holwerda & Koster.

L'aventure de Timarque, qui implique une immobilité physique lors de l'échappée psychique, semble montrer donc que le boyau de Trophonios serait à comprendre dans un sens symbolique proche des réalités « chamaniques ». Si l'on opte au contraire pour sa réelle existence, il faut néanmoins le charger aussi de ce sens symbolique, qu'il aurait alors acquis dès l'origine ou avec le temps[67]. Et de toute façon le pèlerin revivait l'expérience de Trophonios, qui avait disparu sous terre.

Si cette transe n'advenait pas chez tout le monde, l'esprit affaibli du consultant, dans les moins bons des cas, devait fonctionner dans une surexcitation qui laissait le champ libre à une foule de pensées débridées et dans lesquelles on pouvait reconnaître l'influx mantique. Comme l'activité onirique et mentale est fortement conditionnée par les pensées, surtout si elles sont un peu obsessionnelles, on comprendra sans peine que l'oracle ait fourni des réponses à des questions ponctuelles. Ainsi Calliclidas d'Oponte put-il déclarer qu'il fallait consacrer Lébadée à Trophonios et Zeus, Acraiphia à Apollon Ptoios, puis considérer les deux cités comme lieu d'asylie, proclamer le concours « sacré », lever des fonds et promettre une couronne à celui qui s'occuperait de la construction du temple de Zeus Basileus[68].

L'interprétation par la « transe » et la surexcitation mentale possède un dernier atout : la suppression de toute idée de supercherie, du moins dans le processus divinatoire, de la part du clergé qui devait être le premier à croire au surnaturel du culte et non son contrefacteur dans la meilleure veine d'Alexis Piron . . . Les fumisteries antiques existent, telle celle d'Alexandre d'Abonouteichos, décrite avec verve et exagération par Lucien. Et certains clergés réputés abusaient aussi de leur situation, les prêtres de Delphes eux-mêmes étant au centre de maximes peu recommandables[69]. Mais leurs exagérations n'ont jamais mené les Grecs à la conclusion que le culte et l'oracle d'Apollon delphique étaient une escroquerie, et je ne pense pas que le culte lébadéen, qui s'est maintenu un millénaire durant, qui avait bonne presse parmi les auteurs anciens et qui fut un sujet d'études philosophiques dès le IV^e^ siècle av. J.-C., ait pu davantage faire les frais d'une telle réputation[70]. La « transe » et la surexcitation mentale permettent d'envisager la totale non-ingérence du clergé dans le processus lui-même de la révélation. Il est vrai que les prêtres avaient tout loisir d'élaborer en questionnant le pèlerin en état de choc, une fois installé sur le trône de Mnémosyne : un oracle *post eventum* en vers, transmis par Pausanias (4, 32, 5) à propos de la bataille de Leuctres, manifeste la possibilité d'une mise au net des révélations, mais à nouveau sans qu'il soit nécessairement question de manipulations déshonnêtes.

---

[67] En ce cas, je n'ai aucune idée de la manière dont les pèlerins étaient « attirés » dans l'antre et « renvoyés » à l'air libre.

[68] *IG*, 7, 4136 (*ca* 230–225 av. J.-C.). Voir *supra*, p. 30–32.

[69] LUCIEN, *Alexandre ou le faux prophète* ; Delphes : *Appendix Proverbiorum*, 1, 94 et MACARIOS, 3, 22.

Le témoignage de Tite-Live à propos des Bacchanales romaines a parfois été appelé en renfort : là, des machines auraient tiré des gens dans des cryptes souterraines, pour faire croire à des enlèvements divins. Mais l'historien romain est tendancieux, et sa stricte exactitude sujette à caution. Il faudrait voir si l'allégation des machineries correspond à la réalité ou s'il s'agit simplement, par exemple, de l'explication rationnelle d'un phénomène psychique (*cfr* le « se sentir aspiré » de Pausanias) : pour arriver à ses fins, le Sénat avait tout intérêt à crier au charlatanisme d'un clergé subversif[71].

2.3 LE MODE DE RÉVÉLATION DU *TROPHONION* SELON LES CATÉGORIES GRECQUES

Les descriptions ethnographiques de transe varient considérablement : les Grecs rêvaient en grec de Zeus et d'Héraclès, et les Égyptiens en égyptien d'Isis et d'Amon. Les constantes sont néanmoins bien attestées, et notamment l'échappée de l'âme hors du corps, dans une expérience qu'ont familiarisée, depuis trente ans, les récits de *N(ear) D(eath) E(xperience)* et les relations de transes chamaniques[72]. C'est que la transe est un phénomène psychique, donc universel et lié aux fonctions cérébrales. Mais elle est aussi un phénomène culturel, puisque tous les cerveaux, aux potentialités identiques, fonctionnent au-dedans de systèmes de représentation propres à chaque culture. Tel est le propos de ce paragraphe : aborder la « transe de vision » selon les catégories indigènes, du moins celles sur lesquelles nous sommes renseignés, à savoir celles des intellectuels.

---

[70] L'hypothèse est assez ancrée aujourd'hui ; par ex. : R.J. CLARK, *Trophonios*, p. 73 ; S. LEVIN, *The Old Greek Oracles*, p. 1640 etc. Refus de la supercherie par L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 479. W.M. LEAKE (*Travels*, p. 128) est le premier (1835) qui semble avoir pensé à la possibilité d'un effet de l'imagination, avant de la rejeter. Voir *infra*, p. 232–233.

[71] TITE-LIVE, 39, 13, 13–14 (A.-J. FESTUGIÈRE, *Mystères de Dionysos*, p. 79–99). L'accusation parlait aussi, pour cet épisode de l'« aspiration », d'un meurtre rituel, mais dans l'Antiquité, toute association « subversive » est censée sceller sa fraternité dans un acte contraire à l'ordre public, et même les Chrétiens furent accusés de ce lieu commun (A. HENRICHS, *Human Sacrifice*, p. 224–235).

[72] Évaluation scientifique de ces phénomènes bien réels : S.J. BLACKMORE, *Beyond the Body ; EADEM, Dying to Live* ; A. KELLEHEAR, *Experiences near Death.*

2.3.1 *L'échappée de l'âme hors du corps au* Trophonion

Pour faciliter la compréhension du mythe de Timarque, central dans ce chapitre, il est nécessaire de faire retour sur l'auteur du récit lui-même, et de replacer le *De genio Socratis* dans son contexte de rédaction. Trois grands dialogues émaillent, sur le tard, la longue quête métaphysique de Plutarque, avec un mythe à la clef de chacun : mythe de Sylla dans le *De facie in orbe lunae* (940f–945d), mythe de Timarque dans le *De genio Socratis* (589f–592e), mythe de Thespésios dans le *De sera numinis vindicta* (563b–568f). Ces trois mythes se répondent en dépit de leurs profondes différences dues à leur essence même de mythes philosophiques, et explorent, dans un traitement éclectique mais puissament structuré, la psychogonie, l'eschatologie et la nature divine[73]. La *Quellenforschung* s'est évidemment déchaînée depuis le siècle dernier, rabaissant souvent Plutarque à un compilateur de théories d'origines diverses, incapable d'en dépasser les contradictions et sans la moindre once d'originalité[74] : sans tomber dans ce vaniteux travers, on peut reconnaître au philosophe d'innombrables sources d'inspiration, communes d'ailleurs à ce passionnant esprit de syncrétisme qui régnait dans le monde grec du Haut Empire et qui se manifeste dans la philosophie et dans le culte, les croyances religieuses et la superstition.

---

[73] Ces mythes ont fait l'objet de l'étude de Y. Vernière, *Symboles et mythes*, *passim*, à tempérer par les travaux de F.E. Brenk : *An Imperial Heritage*, p. 275–294 ; *The Origin and Return of the Soul*, p. 3–24. La bibliographie sur ces œuvres, surtout le *De genio*, a considérablement augmenté ces dernières années : R.M. Aguilar, *Elementos religiosos*, p. 285–295 ; D. Babut, *Sur le démon de Socrate*, p. 51–76 (fondamental) ; idem, *La part du rationalisme dans la religion de Plutarque*, p. 383–408 ; A. Barigazzi, *Una nuova interpretazione*, p. 409–425 ; idem, *Plutarco*, p. 141–163, part. 141–154 ; J. Boulogne, *L'enfer ouranien*, p. 217–234 (dans le mythe de Thespésios) ; idem, *Les couleurs du ciel*, p. 19–29 ; A. Corlu, *Le démon de Socrate*, surtout p. 45–81 ; P. Desideri, *Il* De genio Socratis, p. 569–586 ; K. Döring, *Plutarch*, p. 376–392 ; A. Pérez Jiménez, *Elementi astrali*, p. 297–309 ; M. Riley, *The Purpose and Unity of Plutarch's «De genio Socratis»*, p. 257–273 ; C. Santaniello, *Aspetti della demonologia plutarchea*, p. 357–371. Un remarquable volume enfin : *Estudios sobre Plutarco : misticismo y religiones mistéricas*. On verra aussi avec grand intérêt l'immersion des textes plutarchéens dans l'horizon de la première littérature chrétienne, dans le recueil édité par H.D. Betz (*Plutarch's Theological Writings*), les articles de H.D. Betz, P.A. Dirkse, E.W. Smith Jr., *De sera numinis vindicta*, p.181–235 et part. 219–235, de D.A. Stoike, *De genio Socratis*, p. 236–285 et part. 272–280, et de W.A. Beardslee, *De facie quae in orbe Lunae apparet*, p. 286–300.

2.3.1.1 *Le voyage d'âme dans l'éther*

Strepsiade, admis au pensoir, est amené à rencontrer les Nuées, σεμναὶ θεαὶ Νεφέλαι, qu'il *contemple* dans une vision de θάμβος en même temps qu'il *entend* leur tonnerre et leur auguste voix, ainsi que les explications du maître[75]. Dans le dialogue entre Socrate et son disciple en effet (290–364), les Nuées sont susceptibles de prendre n'importe quelle forme, de fournir donc des messages dans le firmament, tandis que le paysan leur demande « de faire entendre leur voix dans tout l'espace du ciel » (357), si bien que l'on n'a pas manqué de voir en ce passage un temps fort de la parodie initiatique : c'est un point sur lequel l'unanimité des critiques est aussi grande que la divergence d'interprétations qui s'ensuit ! Mais le plus troublant est la proximité conceptuelle entre les descriptions du *De genio Socratis* et des *Nuées*. Au même titre que Strepsiade contemplait les Nuées régies par Tourbillon, Timarque, qui était censé avoir vécu à l'époque de Socrate, contemplait – dans tout l'espace du ciel car il ne percevait plus rien d'autre – l'harmonie céleste des âmes, soumises à un mouvement giratoire bientôt rejoint par deux fleuves de feu et accompagné tantôt d'une douce musique tantôt d'un vacarme d'épouvante[76].

---

[74] Voir cependant, à propos du *De genio Socratis*, le jugement sûr de A. CORLU, *Le démon de Socrate*, p. 56–59. Plutarque cite ses sources à plusieurs reprises : par ex. *Sur la disparition des oracles*, 17, 419a (Empédocle, Platon, Xénocrate, Chrysippe, Démocrite). Il s'agit certainement, à peu de choses près, des mêmes sources utilisées par VIRGILE, *Énéide*, 6, 703–751.

[75] Certes Strepsiade nous semble coupable aujourd'hui d'incongruité quand il accueille les Nuées par une pétarade, mais il faut garder présente à l'esprit la valeur clédonomantique des mouvements involontaires du corps humain, le pet au même titre que l'éternuement, le frémissement soudain etc. (en particulier l'*Hymne homérique à Hermès*, 294–296). Aussi P. THIERCY, *Aristophane : fiction et dramaturgie*, p. 109. Vue et admiration : *Nuées*, 180–182, 269, 322–323, 326–327, 384 ; vue et épiphanie : 266, 276, 291–293, 322–324 ; voix et audition : 292, 315, 319, 357, 364.

[76] *Du démon de Socrate*, 21–24, 589f–593a, part. 21, 590b. Ce mouvement giratoire est encore typique de celui des âmes dans le *De facie* (29, 943be), et de celui de la

C'est que la conception grecque de l'échappée de l'âme hors du corps n'a guère évolué d'Aristophane à Plutarque. Strepsiade, après avoir accueilli les déesses et entendu leur voix, sent son âme s'envoler (ἡ ψυχή μου πεπότηται) vers les Nuées qui vivent dans l'éther (285), soit la dernière couche de l'atmosphère, au-delà de l'air, la plus pure et la plus sèche de toutes[77]. Après l'initiation, Socrate pose au vieillard une question en lui demandant, pour y répondre, de laisser son esprit prendre son essor dans l'air (761–763 : ἀλλ'ἀποχάλα τὴν φροντίδ'εἰς τὸν ἀέρα). En cela, le disciple est appelé à imiter le maître : Socrate lui-même, suspendu dans une corbeille (225–230), avait déclaré qu'il n'aurait jamais démêlé les choses célestes (τὰ μετέωρα πράγματα) s'il n'avait pas « suspendu son esprit et confondu sa pensée subtile avec l'air dont la nature est identique » (εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα)[78].

Timarque vit une expérience en tout point comparable : il lui semble que « les sutures disjointes de son crâne laissaient le passage à son âme » (τὰς ῥαφὰς διαστάσας μεθιέναι τὴν ψυχήν). Ensuite, il eut l'impression que son âme, « joyeuse, se fondait dans l'air étincelant et pur » (κατεμίγνυτο πρὸς ἀέρα διαυγῆ καὶ καθαρὸν ἀσμένη). Thespésios, son confrère extatique, sent de même son âme évoluer sans entraves dans un espace léger entre les astres[79]. Le départ extatique de

---

lune où vaticine la Sybille (donc la source de la vérité) dans le *De sera* (29, 566ce).

[77] Déjà HOMÈRE, *Iliade*, 8, 288 ; voir F. GRAF, Art. *Aither*, col. 366–367 ; W.K.C. GUTHRIE, *Les Grecs et leurs dieux*, p. 231–234 ; 290–293 ; *IDEM*, *Orphée*, p. 206. Chez HÉRACLITE (22 B 117–118, D.-K.), l'âme la plus sage et la meilleure est sèche (« αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη »), soit identique au principe igné de l'éther. Ces conceptions auront longue vie : chez Héraclide du Pont, l'âme est αἰθέριον σῶμα (H. DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 214) etc. Déterminer les influences anciennes dans les théories platonicienne et aristotélicienne de l'éther est presque irréalisable : P. BOYANCÉ, *Note sur l'éther*, p. 202–209. Dans le *Phédon*, 66b–68b, pour Socrate qui discourt avec deux Pythagoriciens, Simmias et Cébès, élèves de Philolaos en personne, la philosophie consiste à habituer l'âme à se séparer le plus possible du corps, en accord avec une « ancienne tradition », à la soustraire aux liens qui lui sont imposés par le corps : M. DETIENNE, *Notion de daïmôn*, p. 70–79 et 155–156 (Aristote).

[78] Strepsiade sent également le désir de λεπτολογεῖν (319–321), soit raisonner le plus subtilement possible (en rapport avec la pure subtilité de l'éther), même si Aristophane tourne cette subtilité en art consommé de couper les cheveux en quatre (333 : μετεωροφένας ; *Grenouilles*, 875–880 : les Muses regardent d'en haut les esprits subtils des poètes, λεπτολόγους φρένας). Aussi XÉNOPHON, *Banquet*, 6, 6–8. Sur λεπτολογεῖν, voir M.-P. NOËL, *Mots nouveaux*, p. 173–184.

[79] PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 22, 590ab et *Des délais de la justice divine*, 23, 563e–564b. La notion d'âme lumineuse est au moins stoïcienne (CHRYSIPPE, *SVF*, fr. 668, 1 ; 856 ; 860) ; l'étincellement (αὐγή) marque déjà la révélation mystérique

l'âme échappant aux liens corporels, que cite aussi Maxime de Tyr, est décrit en des termes similaires déjà par le Péripatéticien Cléarque de Soloi, à propos d'un certain Cléonyme[80]. Et ainsi déployée, l'âme peut prétendre à un type de révélation universelle[81].

L'expression utilisée pour Timarque, « μεθιέναι τὴν ψυχήν », peut être prise au sens strict : laisser partir l'âme, et ce à nouveau vers l'éther le plus pur et le plus lumineux, comme pour Thespésios dans le *De sera* (ἄνωθεν ἐν <τῷ> καθαρῷ τοῦ περιέχοντος), là où évoluent les âmes des initiés. Une fois dans l'éther, ou à la limite inférieure de celui-ci, l'âme de Thespésios, comme celle de Timarque, finit par respirer librement (ἀναπνεῖν ὅλος)[82]. L'expression « μεθιέναι τὴν ψυχήν » est aussi une métaphore de la mort, soit « rendre l'âme ». Sans doute n'est-on pas sûr que Timarque meure, même temporairement, mais on en est certain pour Thespésios, à propos duquel Plutarque note « ἀποθάνῃ »[83]. Telle ambiguïté n'est que trop à sa place pour une

---

chez Platon (*Phèdre*, 250bc) et bien sûr les mystères d'Éleusis, où une grande lumière jaillissait du noir le plus profond de l'ἀνάκτορον, dans le τελεστήριον (le détail chez W. Burkert, *Homo Necans*, p. 288–292 ; sur l'αὐγή, P. Boyancé, *Songe de Scipion*, p. 65–78).

[80] Maxime de Tyr, *Dissertations*, 10, 9. Cléarque : voir *infra*, p. 175–176.

[81] À ce stade, mentionnons une belle piste à extraire d'une tablette funéraire de Thourion (IIB1, l. 5), quand le défunt dit s'être « envolé » (ἐκπέτομαι) du cercle pénible et douloureux. On peut sans aucun doute compléter sa pensée par comparaison avec les autres lamelles : si Perséphone l'admet dans son cénacle, il pourra boire à Mnémosyne, et son savoir sera universel. Les formes de la psychagogie semblent se répondre entre la tradition des *Nuées*, celles des tablettes funéraires et celle du *Trophonion.*

[82] *Sur les délais de la justice divine*, 23, 563e–564b. Tout pousse à croire que l'éther igné du *De genio* et du *De sera* renvoie à celui des îles décrites par Platon dans le *Phédon* (111a). Initiés : Plutarque, *Non posse suaviter*, 1105b ; fr. 178, Sandbach. L'âme de Thespésios voit par un seul œil, similarité avec l'œil unique des Arimaspes selon Hérodote, peuple mis en relation avec le « chamanisme grec » (voir *supra*, p. 109, n. 45). À cette image de la dissolution de l'âme dans l'air ambiant s'ajoute celle, orphique, du vol de l'âme comme portée par des ailes : F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 293–294 ; J. Hani, *Le mythe de Timarque*, p. 112–113 ; R. Turcan, *L'âme-oiseau*, p. 33–40 ; *cfr* encore Plutarque, *De sera numinis vindicta*, 27 ; dans le *De Facie* (28, 943d), les meilleures âmes reçoivent la couronne « des ailes de la constance ». Toutes ces idées sont concentrées dans une épigramme funéraire de Smyrne, datée du Ier siècle apr. J.-C. (W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, 1765) : le corps mort ne souffre plus et l'âme, s'échappant du cœur, court vers l'éther portée par une aile et par les vents, avant d'être intronisée dans la demeure des dieux. Sur l'intronisation, voir *infra*, p. 253–262.

[83] G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, p. 170–176 ; Y. Vernière, Notice à *Plutarque, Sur les délais de la justice divine*, p. 109–110. Parallèles chrétiens contemporains ou de peu antérieurs : D.A. Stoike, *De genio Socratis*, p. 274 *in* 590b.

âme en visite au royaume ouranien des morts dans un contexte initiatique et mystérique.

Cette amphibologie dans l'expression « rendre l'âme » est présente déjà au vers 1218 de *Médée*, pour décrire le trépas de Créon : dans la pensée d'Euripide, parfait contemporain de l'Aristophane des *Nuées*, les âmes nobles, loin de rejoindre l'Hadès souterrain, s'envolaient dans l'éther, auquel elles se fondaient et qui était aussi l'endroit où Harmonie, selon les vers 829–832 de la même pièce, avait enfanté les Muses de Piérie[84]. Dans l'*Alceste* (962–966), le chœur prenait son envol dans les régions supérieures qui sont le champ des Muses : l'éther était donc, pour Euripide, l'endroit où l'âme déployée pouvait se confondre avec la source de l'inspiration, avec le monde de la vérité et de l'immortalité[85]. Dans la pièce d'Aristophane, inspiration rime avec élévation et attraction de la pensée vers le haut, où siègent les Nuées mises en mouvement par le Tourbillon éthérien ; les Nuées inspirent d'ailleurs le savoir aux « fourbes intellectuels » : σοφιστάς (. . .) ἄνδρας μετεωροφένακας (331–334)[86].

On rattache habituellement cet aspect « aérien » et « subtil » des *Nuées* à l'enseignement du dernier présocratique, Diogène d'Apollonie, qui faisait de l'air l'élément fondamental de l'Univers[87] :

> les hommes et les autres animaux vivent en respirant l'air, et l'air qu'ils inspirent signifie pour eux âme et intelligence (ψυχή καὶ νόησις) (64 B 4–5, D.-K.).

---

[84] Âmes immortelles rejoignant l'éther : Euripide, *Électre*, 58–59 (Agamemnon) ; *Érechthée*, fr. 370, l. 71–72, Kannicht (Hyacinthides) ; *Hélène*, 1014–1016 ; *Hippolyte*, 732–734 et 1290–1293 (Hippolyte) ; *Médée*, 824–830 (Érechthéides-Hyacinthides) ; *Oreste*, 1086–1087 (Pylade) ; 1683–1690 (et 1636) (Hélène) ; *Phéniciennes*, 808–810 (victimes de la Sphinx) ; *Suppliantes*, 531–536, 1139–1142 (Sept contre Thèbes) ; *Phaéton*, fr. 781 ; fr. 877 ; 978, Nauck^2. Voir aussi *Phéniciennes*, 1540–1545. Par la suite, le thème est fréquent dans les inscriptions funéraires ; par ex. R. Merkelbach et J. Stauber, *Steinepigramme*, 1, 10/20/29 (Milet, époque hellénistique) ; W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, 1297 (Naxos, Ier siècle av. J.-C.), 1776 (Thasos, IIIe–IVe siècles apr. J.-C.) ; A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, n° 73 (Éphèse, Ier siècle apr. J.-C. ?) ; 95 (Arcésiné d'Amorgos, IIe–Ier siècles av. J.-C.) ; 197 (Abydos, IIe siècle apr. J.-C.) ; n° 200 (Milet, IIe siècle apr. J.-C.) ; 2, § 133.

[85] La meilleure preuve en est l'acerbe critique d'Euripide (et d'autres poètes) par Aristophane : *Grenouilles*, 892–894 (Euripide : « éther, ma nourriture ») ; *Oiseaux*, 1372–1409 et 1444–1445 ; *Paix*, 827–837. Aussi Héraclide du Pont, fr. 93, Wehrli (de peu plus tardif) : Empédotime reçoit sa vision en pleine lumière étincelante, de la part d'Hadès et Perséphone, soient les dieux de l'Hadès aérien.

[86] D. Ambrosino, *Nuages et sens*, p. 13–14 ; A. Laks, *Diogène d'Apollonie*, p. XXXIV–XXXV. Cette notion de Tourbillon, *Dinos*, renvoie à d'autres Présocratiques, notamment Anaxagore, et aux Atomistes. Aussi Euripide, *Pirithoüs*, fr. 593, Nauck^2.

[87] Diogène d'Apollonie *apud* Théophraste, *De la sensation*, 44–45. S. Byl, *La*

Le fragment 64 A 8 (D.-K.), qui fait écho à Démocrite et annonce le traité hippocratique sur la maladie sacrée[88], dit encore :

> Diogène loue Homère d'avoir disserté sur les questions divines, non pas sous forme de mythe, mais selon la vérité ; c'est l'air, ajoute-t-il, que représente le Zeus d'Homère, puisque celui-ci affirme que Zeus sait tout.

Ces croyances trouvent en effet un premier écho chez Homère (qui ne dit pas cela cependant), ou du moins le ferment d'une première réflexion, quand le poète fait de l'éther la demeure de Zeus et des autres dieux[89], avant que l'endroit ne devienne un Hadès céleste : que l'au-delà, du moins le paradis de certaines âmes, se soit transporté des profondeurs terrestres aux faîtes de l'atmosphère, à la suite de courants de pensée religieux de nature aussi diverse que discutée, est fermement établi déjà dans la tragédie et les dialogues finaux de Platon[90].

Mais la réflexion philosophique ne doit pas être coupée des mentalités de la Grèce, et Diogène était loin d'être l'unique partisan de

---

parodie de Diogène d'Apollonie, p. 5–9 ; K.J. Dover, *Aristophanes* : Clouds, p. XXXVI–XXXVII, XL–XLI, LIV. Sur Diogène (*floruit* 430 av. J.-C.), voir G.S. Kirk, J.E. Raven et M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, p. 434–452 ; A. Laks, *Diogène d'Apollonie* (surtout fr. 8–9) ; F. Ronsmans, *L'influence de la pensée de Diogène d'Apollonie*, p. 191–215.

[88] « Démocrite [68 B 30, D.-K.] n'avait donc pas tort de dire que quelques hommes sensés, élevant leurs mains, nommaient alors Zeus tout ce que maintenant nous, Grecs, appelons l'air. Celui-ci sait tout, donne et enlève tout, il est le roi de tout » (trad. L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 56). Selon lui, lors de la respiration, l'homme inspire des atomes présents dans l'air, qu'il appelle « âme et intelligence », νοῦς καὶ ψυχή (Aristote, *De la jeunesse et de la vieillesse*. . ., 10, 471b–472a = 68 A 106). *De la maladie sacrée*, 7, 12 et 16–17 : le cerveau est l'intermédiaire intelligent entre le corps et la connaissance comprise dans l'air. Euripide, fr. 941 (Zeus est l'éther). Sur les relations avec le papyrus de Dervéni, voir R. Janko, *Physicist*, p. 63–66.

[89] *Iliade*, 2, 412 (Zeus) ; *Hymne homérique aux Dioscures*, 12–13 (Dioscures). Tragiques : Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 88 ; Euripide, *Électre*, 990–992 ; 1349 (Dioscures) ; *Iphigénie à Aulis*, 768–772 (Dioscures) ; *Mélanippe la philosophe*, fr. 487 ([Zeus] moqué par Aristophane, *Grenouilles*, 100) ; *Pirithoüs*, fr. 593. Aussi *Andromède*, fr. 124 (Persée ; fr. 985) ; *Phaéton*, fr. 779 (Phaéton) ; fr. 877, 919, 944 (Hestia, assimilée à Gé, résidant dans l'éther) ; 1023, Nauck². Au Ier siècle av. J.-C., selon Alexandre Polyhistôr (*Mémoires pythagoriciens*, *Fr.Gr.Hist*, 273 F 93, §32), l'air est ainsi rempli d'âmes appelées démons et héros [= morts] qui génèrent les rêves de l'humanité, fondent la mantique et provoquent les maladies des hommes et du bétail.

[90] *Lois*, 10, 904c–905b ; *République*, 614c ; aussi *Timée*, 90cd.

cette idée peu originale puisant, en partie du moins, à la mentalité archaïque qui mettait en garde contre les assauts du vent du nord, capable d'engrosser vierges et pouliches[91]. Que l'introduction d'une âme dans un corps fût liée au souffle, comme d'ailleurs son départ, n'était qu'une croyance populaire raillée par Platon et déjà mise en forme par les Présocratiques antérieurs à Diogène : Thalès lui-même pensait à un recouvrement entre âme et univers, et par là aurait pu affirmer que tout était empli de dieux[92]. Aristote, citant respectivement les conceptions des Orphiques et des Pythagoriciens, rapporte que les âmes pénètrent dans le corps soit lors de la respiration, – insufflation de l'âme par l'Univers, « portée par l'aile du vent », – soit lors de l'inhalation de poussières transportées par l'air ou de particules qui les accompagnent[93]. Ce concept, on le trouve encore au Céramique, gravé dans l'épigramme en vers consacré aux Athéniens morts à Potidée, en 432 av. J.-C., neuf années avant les *Nuées* : « l'éther a reçu leurs ψυχαί, la [terre] leurs σώμ[ατα] ». Pour philosophique qu'il soit et dans la ligne des tirades d'Euripide, le thème devait être compréhensible en dehors de la haute classe intellectuelle, pour le peuple, celui-là même qui était convié aux pièces tragiques, de même qu'aux pièces comiques qui parodiaient les tragédies et dont il fallait saisir l'humour au vol d'une unique représentation[94].

---

[91] Homère, *Iliade*, 16, 150 (Zéphyr) ; 20, 221–225 (Borée) ; Borée encore enlève Oreithye sur le rivage de l'Ilissos (Platon, *Phèdre*, 229b) ; Homère, *Iliade*, 5, 696–698 : le souffle de Borée ranime l'âme vacillante de Sarpédon. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 504–563.

[92] Platon, *Phédon*, 69e–77de. Voir encore la raillerie de Lucien sur les enfants lunaires (*Histoire vraie*, 1, 22). Thalès : Aristote, *De l'âme*, 411a7–8. Anaximène avait également établi une comparaison immédiate entre l'âme et l'air (13 B 2, D.-K.) : G.S. Kirk, J.E. Raven et M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, p. 158–162.

[93] *De l'âme*, 404a17 et 410b27 : synthèse par K. Corrigan, *Body and Soul*, p. 360–383. Un fragment de poème orphique prétendait que les âmes des animaux morts sont poussées par les vents jusqu'à une nouvelle incarnation ; les âmes des défunts feront de même mais après une purification dans l'Hadès, où Hermès les escorte (*apud* Proclos, *In Rempublicam*, 2, p. 339, 17–341, 4, Kroll = *OF*, 223–224, Kern).

[94] *IG*, I^{3}, 1179 (= W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, 20). Euripide, *Suppliantes*, 531–536 : (Thésée :) « le πνεύμα retourne à l'éther, le σῶμα à la terre » (*ca* 424–420 av. J.-C.) ; Euripide, *Phrixos*, fr. 839, Nauck^{2} : « ce que la terre a produit retourne à la terre, ce qui vient de l'éther remonte vers le pôle ouranien » [*cfr* Lucrèce, *De la Nature*, 2, 999] ; fr. 971 : « (il) a rendu le souffle à l'éther (πνεῦμ᾽ ἀφεὶς ἐς αἰθέρα) » ; fr. 911 ; 978 ; 1012, Nauck^{2}. L'idée semble présente déjà sous la plume pythagoricienne d'Épicharme (fr. 245, Kaibel), à la fin du V^{e} siècle encore, pour le peu bien sûr que le fragment soit authentique (23 B 9, D.-K.).

Plusieurs stèles privées attestent d'ailleurs la fréquence de cette idée commune du IV^e siècle av. J.-C. au Bas Empire[95].

La parenté est donc claire entre les croyances populaires, les théories scientifiques et la parodie des *Nuées* d'Aristophane. Mais que penser alors de l'histoire de Timarque ? La proximité de fond et de forme implique évidemment une continuité dans les conceptions sur l'inspiration et l'échappée de l'âme vers l'éther. Il n'y a à cet égard nulle surprise quand on connaît le milieu médioplatonicien et ses emprunts aux Présocratiques, directs ou à travers Platon[96], augmentés d'apports hellénistiques. Mais sa localisation à Lébadée ? Le hasard à lui seul, ou l'esprit de clocher, ne me semblent pas expliquer pourquoi l'auteur de Chéronée avait placé cette vision apocalyptique au *Trophonion*[97] : la coïncidence est d'autant plus troublante qu'Aristophane, dans cette pièce qui ridiculisait le concept d'échappée de l'âme lors de cérémonies à mystères qui livraient le savoir absolu, s'était moqué, au moment clé de la catabase, des rites du même *Trophonion.* Comme je ne pense pas que Plutarque se soit reporté au texte d'Aristophane[98], je ne vois qu'une solution : celle d'admettre à Lébadée une tradition de révélation mystérique au sens large, avec psychagogie, qui remontait au moins à l'époque classique, et qu'Aristophane connaissait bien. M'objectera-t-on que le *Phédon* de Platon est la source reconnue du Chéronéen dans le *De genio Socratis*[99] ? Et qu'y aurait-il d'étonnant à ce que l'enseignement de Socrate ait donné lieu, à quelques décennies d'intervalle, au dialogue de Platon et à la critique d'Aristophane à propos des mystères des Nuées, démarquage partiel des cérémonies trophoniaques ? Plutarque alors, inspiré par Platon et ses devanciers présocratiques, aurait été frappé de l'identité fondamentale entre la pensée du maître et l'essence de la consultation lébadéenne, avec ses transes qui passaient pour libératrices de l'âme.

---

[95] W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften,* 1031, 1702, 1755, 1757 (*ca* 350 av. J.-C.), 1759 (*ca* 300–250 av. J.-C.), 1760, 1765 (I^{er} siècle apr. J.-C.), 1889 (fin IV^e siècle av. J.-C.). Voir surtout R. KANNICHT, *Euripides. Helena, in* 1013–1016, p. 259–262. En dernier lieu A. AVAGIANOU, *Physiology and Mysticism,* p. 75–89 (sur l'épigramme hellénistique de Lycophron à Phères).

[96] PLATON, *Phédon,* 107d–111c, et part. 108c ; voir surtout *Phèdre,* 245c–248b ; aussi *République,* 621b. Utiles commentaires de W.K.C. GUTHRIE, *Orphée,* p. 184–189 ; Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes,* p. 170–171. Sur les conceptions philosophiques de Plutarque, voir J.M. DILLON, *The Middle Platonists,* p. 184–230 ; *IDEM, Plutarch,* p. 214–229.

[97] Selon R.J. CLARK (*Trophonios,* p. 67), Plutarque aurait simplement utilisé le *Trophonion* car son récit d'ἔκστασις, genre littéraire nouveau, cadrait bien avec l'idée ancienne de κατάβασις. Le genre littéraire est peut-être neuf (et encore), mais pas les idées qu'il colporte, puisque celles-ci remontent en grande partie à Platon et sans doute à ses prédécesseurs. H.D. BETZ (*The Problem of Apocalyptic Genre,* p. 596) estime que l'ἐρωταποκρίσις traduit une réalité toute nouvelle, déniant toute origine mystérique aux oracles pour établir une évolution contraire, de l'oracle simple à l'oracle mystérique.

[98] Texte qu'il connaissait peut-être, puisqu'il nous reste l'abrégé d'une comparaison entre Aristophane et Ménandre (*Moralia,* 853a–854d).

[99] J. HANI, Notice à *Plutarque, Le démon de Socrate,* p. 52–64 ; Y. VERNIÈRE, *Symboles*

2.3.1.2 *Le voyage d'âme à Lébadée selon l'école aristotélicienne*

De plus, Platon n'est pas la seule source de Plutarque : toute une tradition avait cours sur le *Trophonion* et sa divination particulière. Et certains fragments de Dicéarque assurent notre conclusion en soi déjà valide : disciple d'Aristote dont l'activité se situe dans la seconde moitié du IV^e siècle avant J.-C., il avait décrit la consultation de l'oracle de Lébadée dans un livre aujourd'hui perdu, intitulé Εἰς Τροφωνίου κατάβασις[100]. On sait par Cicéron que le philosophe, s'inspirant des œuvres « de maturité » d'Aristote, rejetait toute possibilité de mantique, avec une exception toutefois :

> L'âme de l'homme ne vaticine jamais naturellement, si ce n'est lorsqu'elle est libérée et son propre maître, de sorte qu'il ne lui soit plus rien de commun avec le corps, chose qui arrive soit aux devins, soit à ceux qui dorment (*dormientibus*) (. . .) (fr. 15).
>
> [Les Péripatéticiens, Dicéarque et Cratippe] pensent qu'il y a cependant quelque chose d'oraculaire dans l'esprit des hommes, d'où ils tirent le pressentiment des choses à venir, si l'âme, qu'elle soit mise en transe par la fureur divine (*furore divino*) ou relâchée par le sommeil (*somno*), se meut sans entraves et libre (fr. 16).

L'éditeur de ces fragments, Franz Wehrli, les classait tous deux dans l'œuvre consacrée à la descente chez Trophonios. Cicéron en effet, qui dans le *De divinatione* se réfère à Dicéarque sans citer d'œuvre précise, mentionne à Atticus son vif intérêt pour la Εἰς Τροφωνίου

---

et mythes, p. 95–101. *Idem* pour les autres mythes plutarchéens : le *De facie* est à rapprocher du *Timée*, et le *De sera* de la *République*. Voir Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes*, p. 95–101 ; A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Elementi astrali*, p. 297 (avec bibl.). Sur l'originalité de la pensée de Plutarque à ce propos, voir surtout F.E. BRENK, *The Origin and Return of the Soul*, p. 3–24. Le *De genio* puise aussi au *Timée*, et ainsi de suite.

[100] DICÉARQUE, fr. 13–22, WEHRLI. La description était mise dans la bouche d'un certain Chaeron (CICÉRON, *À Atticus*, 6, 2, 6 [mss divergents, texte légèrement corrompu] = fr. 20, WEHRLI).

κατάβασις, et peut-être aussi pour un traité sur l'âme[101]. Quoi qu'il en soit, ces deux bribes démontrent que, dans un ouvrage traitant de la consultation à Lébadée et du problème du fondement de l'art divinatoire, Dicéarque s'était attaqué au problème du vagabondage de l'âme échappant au contrôle de la volonté[102] : la formulation un peu maladroite de ce principe, qui dépend de traductions latines, n'empêche en rien qu'on le considère à la lumière de la psychagogie que l'on sait trophoniaque à l'époque de Plutarque, et que l'on devine au *Trophonion* par l'intermédiaire des *Nuées*.

Dans le cercle aristotélicien, Dicéarque n'était pas seul à s'intéresser, sous l'impulsion du maître d'ailleurs, aux questions de l'âme et des liens de celle-ci avec le corps[103]. Sextus Empiricus a conservé un fragment significatif d'une œuvre « de jeunesse » perdue d'Aristote, l'*Eudème* ou *Traité sur la philosophie*, qui préfigure presque exactement le fragment de Dicéarque[104] :

> Lorsqu'en effet l'âme s'est ramassée sur elle-même, durant le sommeil, alors, ayant retrouvé sa vraie nature, elle est clairvoyante et prédit les

---

[101] CICÉRON, *Sur la divination*, 1, 3, 5 ; 1, 50, 113 ; 2, 48, 100 (= DICÉARQUE, fr. 15–17, WEHRLI) ; voir aussi [GALIEN], *De l'histoire philosophique*, 105 (= fr. 13a, WEHRLI). CICÉRON, *Lettres à Atticus*, 13, 31, 2 ; 33, 2 (= DICÉARQUE, fr. 18a–c, WEHRLI). *Sur l'âme* : moyennant adjonction de LAMBINUS (voir fr. 18c).

[102] Sur les origines de cette croyance, voir déjà PINDARE, fr. 131b, MÄHLER, et HIPPOCRATE, *De victus ratione*, 4, 86 ; J.N. BREMMER, *Soul*, *passim*.

[103] M. DETIENNE, *De la catalepsie à l'immortalité de l'âme*, p. 123–135. D'autres cercles philosophiques s'y intéressaient, évidemment ; DÉMOCRITE avait consacré un ouvrage *Sur l'Hadès* où il traitait de ces phénomènes (PROCLOS *in* PLATON, *République*, 113, 9). Cet intérêt ne se démentit jamais : par ex. ANTONIUS DIOGÈNE *apud* PHOTIOS, *Bibliothèque*, 166, *passim* ; PROCLOS *in* PLATON, *République*, 123, 8–14 (et commentaire de C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie*, p. 267–268) etc.

[104] *Contre les Dogmatistes*, 3, 20–22 (= *Contre les Naturalistes*, 1, 20–22 = ARISTOTE, fr. 12a, ROSS) : « ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' αὑτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων » (aussi ÉLIEN, *Histoires variées*, 3, 11). On connaît le jugement d'ARISTOTE sur ces problèmes grâce à ses traités *Sur l'âme*, *Des insomnies* et *La divination par les songes*, où on a admis jusqu'à peu qu'il rejetait toute possibilité mantique réelle (par ex. J. FRÈRE, *L'aurore de la science des rêves*, p. 27–37). M.A. HOLOWCHAK (*Aristotle on Dreaming*, p. 405–430, qui suit J. KANY-TURPIN et P. PELLEGRIN, *Cicero*, p. 220–245) présente toutefois un autre point de vue : Aristote n'aurait pas évolué sur ce point, du moins pas autant qu'on l'a dit pour expliquer deux prises de position apparemment irréductibles à la logique moderne. L'âme, durant le sommeil et libérée de la conscience, aurait perception sensible de choses imperceptibles en temps de veille, et pourrait dès lors avoir des prémonitions correctes, lesquelles ne sont pas nécessairement envoyées par les dieux. La théorie est séduisante. Sur les divergences possibles entre Aristotéliciens au sujet de l'âme, voir F. WEHRLI, *Schule*, 3, p. 47.

> choses à venir. Il en va de même à l'heure de la mort, quand elle se sépare des corps[105].

Un autre fragment du même traité, inspiré du mythe d'Er dans la *République*, met en lumière le chemin qui mène de la pensée platonicienne et ses antécédents jusqu'à Dicéarque et, bien plus tard, au Plutarque des mythes de Thespésios et Timarque[106] : un roi, dans la tradition donc des maîtres de vérité, vit son âme prise d'ἔκ-στασις, et demeura plusieurs jours durant entre la vie et la mort. Il raconta à son réveil qu'il avait vu, entre autres, les âmes et les démons, et qu'il en était revenu avec une connaissance approfondie du monde, loin cependant du savoir absolu. Il prédit l'heure de la mort de tous ses amis, thème classique, ainsi que plusieurs autres faits sans contestation possible, exploit qui rappelle évidemment ceux de Pythagore et Zalmoxis omniscients au sortir de leur retraite chthonienne.

Disciple du Stagirite, Cléarque de Soloi avait assisté, dit Proclos, à une séance de spiritisme en présence du maître, durant laquelle l'âme d'un adolescent aurait été soustraite à son corps grâce au maniement, par une personne experte, d'un ψυχουλκὸς ῥάβδος, d'un « bâton extracteur d'âme ». Aristote en serait sorti persuadé que l'âme était séparable du corps. L'authenticité de l'expérience importe peu[107].

Un autre fragment du même auteur relatait la catalepsie d'un certain Cléonyme qui, comme Er, le roi d'Aristote, Timarque et

---

[105] Cette façon de voir était assez répandue en dehors du Lycée : ALEXANDRE POLYHISTOR, *Fr.Gr.Hist.*, 273 F 93, § 31 ; CICÉRON, *Sur la divination*, 1, 30 ; [HIPPOCRATE], *Du régime*, 86, etc. Cela rappelle aussi le fragment de PINDARE (131, MÄHLER) qu'on a cité en relation avec l'acquisition du pouvoir divinatoire de Trophonios : voir *supra*, p. 69.

[106] *Sur la philosophie (Eudème)*, fr. 11, Ross. Le fragment comprend aussi la mention d'un gouffre, qui peut-être fait référence au gouffre de Léthé chez PLUTARQUE (voir *infra*, p. 287–289).

[107] CLÉARQUE DE SOLOI, *Sur le sommeil*, fr. 7, WEHRLI. Le fragment provient de Proclos, et on sait combien celui-ci a tenté de réconcilier Platon et Aristote. Si le *De anima* d'Aristote laisse peu de chance à une possibilité de séparation du corps et de l'âme, le même Cléarque avait néanmoins rédigé un ouvrage sur la peur panique, qui prouve son intérêt pour les phénomènes psychiques (fr. 36, WEHRLI [= ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, 9, 389f]). Un autre livre, consacré à la torpille (fr. 105, WEHRLI [= ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, 7, 314c]), devait rentrer dans la même catégorie, car le choc provoqué par ce poisson est présenté par PLATON dans la ligne des incantations et procédés magiques qui agissent sur l'âme (*Ménon*, 80a–84c). En conséquence, je suis prêt à accepter comme authentique le fragment transmis par Proclos, sans en tirer de conclusions sur les éventuelles indications qu'Aristote aurait pu retirer de l'expérience.

Thespésios, une fois revenu du royaume des forces démoniques consacré à Hestia, décrivait le sort des âmes et leurs punitions dans un enfer ouranien. Son âme s'était libérée de ses liens (ἐκ δεσμῶν) et littéralement lui avait échappé, laissant le corps inanimé. Le terme utilisé, λιποψυχεῖν, peut être rapproché sans grand danger du « ἡ ψυχή μου πεπότηται » dans les *Nuées* et du « μεθιέναι τὴν ψυχήν » du *De genio Socratis* : le phénomène de la λιποψυχία avait d'ailleurs fait l'objet d'un traité complet de Théophraste, hélas perdu[108]. Mais il y a plus : l'âme de Cléonyme, désormais libre, s'élève au-dessus de la terre, dans les airs (μετέωρον ἀρθῆναι . . . ὑπὲρ γῆς), réalité qui renvoie aux μετέωρα πράγματα qu'a compris Socrate une fois son esprit confondu avec l'air ambiant. C'est une piste aussi pour comprendre les μετεωροσοφισταί des *Nuées* (360), tellement énigmatiques, mais que nous laisserons à d'autres[109]. On retiendra encore que Cléonyme racontait ce que, durant l'extase (χωρὶς . . . τοῦ σώματος), il avait vu et entendu (οἷα ἴδοι καὶ ἀκούσειεν), formulation qu'on retrouve presque textuellement chez Pausanias, Plutarque et les auteurs d'époque romaine qui décrivent la consultation trophoniaque. Dans les milieux hermétiques (ou pré-hermétiques), l'usage considérait la révélation comme un voyage céleste de l'âme qui percevait la voix divine dans le ciel, usage qui allait connaître de nouveaux développements jusque dans l'Antiquité tardive[110].

---

[108] Cléarque de Soloi, *Sur le sommeil*, fr. 8, Wehrli. *Theophrastus of Eresus*, nº 345–347b. Les travaux de Théophraste sur l'âme étaient nombreux, mais sont très mal connus : nº 266–275a (âme en général ; comm. *ad loc.* de P. Huby), et en particulier : nº 272 (âme ailée), nº 328 (âme et inspiration), nº 719a–725 (âme et musique) ; nº 342–344 (rêves).

[109] Sous cet angle en effet, je pense que les μετεωροφένακες et les μετεωροσοφισταί (*Nuées*, 333, 228 et 360) désignent les intellectuels qui se faisaient fort de quitter leur corps pour accéder, par l'âme, à un savoir supérieur. Le rapprochement semble d'autant plus autorisé qu'un Cléonyme (le général athénien vaincu à Délion en 424) est précisément cité en 353–354 ; il ne serait pas impossible que l'histoire racontée par Cléarque ait déjà eu cours dans les milieux philosophiques de la fin du Ve siècle av. J.-C. et pourquoi pas à propos de ce même Cléonyme : son rabaissement chez Aristophane porte trop souvent les modernes à le déconsidérer totalement, mais que dirions-nous de Socrate si seules les *Nuées* en brossaient le portrait ? Axiochos se voit déjà, convaincu par Socrate, μετεωρολογεῖν ([Platon], *Axiochos*, 370de).

[110] Par ex. *Nechepsonis et Petosiridis*, fr. 1, Riess (IIe siècle av. J.-C.). Dans le *Poimandrès* (*Corpus Hermeticum*, 1, 1), l'âme qui vaque à la réflexion sur les êtres, quand le corps est sans impact sur elle, sera encore μετεωσθείσης. Voir *infra*, p. 197–199.

Enfin et pour mieux retourner à Trophonios, Héraclide le Pontique, proche à la fois de Platon et d'Aristote, contemporain ou un peu antérieur donc à Dicéarque, Théophraste et Cléarque de Soloi, avait concentré tous ses efforts sur l'échappée de l'âme hors du corps et sa vie dans l'au-delà[111]. Ses dialogues, un genre en soi et nommés dans l'Antiquité *Heraclidea*, comprenaient un Abaris, – décidément ces « chamans grecs » sont omniprésents, – un Zoroastre, un Περὶ ψυχῆς et une étude sur l'Hadès[112]. Enfin, dans un autre traité perdu, « *Sur l'absence de respiration* » (Περὶ τῆς ἄπνου), il avait convié plusieurs maîtres au chevet d'une femme en catalepsie, sans souffle depuis sept ou trente jours. Pythagore est cité dans le dialogue, même s'il est peu probable qu'il fût présent, au contraire d'Empédocle qui la guérissait, et dont l'apothéose clôturait l'œuvre[113].

Alors, que Dicéarque, membre d'un cercle à ce point impliqué dans l'étude des phénomènes psychiques[114], en ait discouru dans son traité sur la consultation de Trophonios me semble sans appel sur les propriétés psychiques qu'il prêtait au *manteion*. Et pour convaincre les plus sceptiques, revenons un instant à Cratinos, qui citait, au V^e^ siècle av. J.-C. et en contexte trophoniaque, Phormion de Sparte/

---

[111] La mythologie trophoniaque lui est connue, puisqu'il citait le temple d'Apollon à Pagasae construit par le héros, et ailleurs parlait des mystères libérateurs en associant Trophonios et Dionysos (fr. 137ab et 155, WEHRLI) : voir *supra*, p. 124–125.

[112] Abaris : fr. 73–75, WEHRLI (apparemment une histoire de voyage d'âme) ; aussi H.B. GOTTSCHALK, *Heraclides*, p. 123–127. F. WEHRLI (*Schule*, 7, p. 85) pensait qu'Abaris discutait à Lébadée même, mais faute de preuve, en abandonnait l'idée ; Zoroastre : fr. 68–70, WEHRLI et p. 83 ; J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, p. 14–15, 81–84 ; Περὶ ψυχῆς : fr. 90–107, WEHRLI et p. 90–94 ; Hadès : fr. 71–72, WEHRLI et p. 83–84.

[113] Fr. 76–89, WEHRLI et p. 86–90 ; M. DETIENNE (*De la catalepsie à l'immortalité de l'âme*, p. 134) penche en faveur de la mise en scène non d'un cas médical, mais d'une expérience psychique menée par deux maîtres du souffle (et donc de l'âme) ; voir surtout H.B. GOTTSCHALK, *Heraclides*, p. 13–36. Notons le parallèle effectué entre l'apnée de la femme et l'apnée d'Hermotime de Clazomènes ou d'Aristéas de Proconnèse durant leurs voyages psychiques : avec Pythagore et Empédocle, cela fait quatre personnages que nous avons rapprochés de Trophonios en temps utiles (voir *supra*, p. 109–115).

[114] Dans le corpus aristotélicien se trouve encore un texte, peu en accord sans doute avec le sérieux du maître, mais révélateur des mêmes intérêts (*Mirabilium auscultationes*, 101, 838b–839a, BEKKER). Près d'une caverne dans l'île de Lipara, une tombe est dangereuse pour les noctambules : on y entend des tambourins et des cymbales, même un rire, et le tout ἐναργῶς (voir *supra*, p. 105–106). Un homme qui s'y était endormi ivre mort y demeura trois jours et, sur le point d'être enseveli par ses proches le quatrième jour, se réveilla à point nommé pour raconter les merveilles qu'il avait vues durant son « absence ».

Crotone : la mention de ce « chaman grec », capable d'échappées extracorporelles, assoit une fois pour toutes la preuve de phénomènes psychagogiques à Lébadée dès l'époque classique et sans doute auparavant.

Un trait plus concret pour conclure : dans la vision de Timarque à l'oracle de Trophonios, la lune pousse des mugissements atroces en lançant des éclairs pour rejeter violemment les âmes impures qui, montant de l'abîme terrestre, tentent de sortir du cycle de la métempsycose. Le modèle platonicien est assuré : dans la *République* (615e), ce mugissement terrifie les âmes qui reviennent des enfers où elles ont subi la punition de leurs mauvaises actions[115]. Mais deux *etymologica* donnent au lemme Βοῦς la définition suivante : « forme du gâteau donné à ceux qui descendent dans l'antre de Trophonios. On raconte en effet que ceux qui descendaient dans l'*adyton* percevaient des mugissements ». Tardif et de validité discutable, le témoignage garde son intérêt : le rattachement du gâteau au mugissement pourrait indiquer que les Anciens eux-mêmes concevaient naturellement la descente au *Trophonion* comme un voyage d'âme aux enfers[116].

2.3.1.3 *Le voyage d'âme à Lébadée selon Plutarque*

Dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, Plutarque laisse discourir son frère Lamprias, disciple du Lycée en matière divinatoire (44, 434bc), marqué aussi par le stoïcisme : celui-ci défend donc la théorie des exhalaisons terrestres (ou πνεύματα) qui, en certains endroits, sont la cause des révélations oraculaires. Il unit cependant son explication à celle des *daimônes* qui vient d'être défendue : le πνεῦμα, produit par la Terre sous l'impulsion du Soleil et donc susceptible de subir des variations pouvant aller jusqu'à l'extinction, agit sur l'âme comme un archet sur un instrument[117], mais il n'est accordé à l'âme que par le bon vouloir des démons qui garantissent alors la qualité du recouvrement. Le dialogue se clôt sur un collage plutôt maladroit qui marque une aporie sur laquelle Plutarque reviendra, semble-t-il, dans le *Sur les oracles de la Pythie*[118].

---

[115] ARISTOTE (*Seconds analytiques*, 2, 11, 94b32–34) se réfère à d'autres croyances, pythagoriciennes.

[116] *Etymologicon Magnum* et *Etymologicon Genuinum*, *s.v.* Βοῦς. On ne peut être sûr, évidemment, que Plutarque ne fût pas la source des lexicographes ou de leurs sources. Toutefois, Plutarque ne parle nulle part d'un gâteau en forme de bovin, connu dans d'autres cultes : *LSCG*, 25ab, l. 1–2 (Athènes, Apollon Pythios, IV^{e}–III^{e} siècles av. J.-C.) et 52 (Athènes, Calendrier de culte, I^{er} siècle apr. J.-C. : Cronos) ; sans relation avec Trophonios : HESYCHIOS, *s.v.* Βοῦς ; Βοῦς ἕβδομος ; ἕβδομος βοῦς ; PHOTIOS, *Lexikon*, *s.v.* Βοῦς ἕβδομος ; Σελένη ; POLLUX, 6, 76 (qui associe βοῦς et μελιτοῦττα à Lébadée, et spécifie les divinités honorées par ce genre de gâteaux : Apollon, Artémis, Hécate et Séléné). Dans tous les cas cependant, les lexicographes expliquent le terme en relation avec la lune (aussi EUSTATHE *in* HOMÈRE, *Iliade*, 18, 513). SOPHOCLE (fr. 731, RADT) associe aussi les μαγίδες à Hécate, nom donné par les lexicographes aux gâteaux de Trophonios.

Or à Lébadée, dit Plutarque, Lamprias avait discuté avec les consultants à propos du fondement de la révélation locale. Ces entretiens n'avaient rien donné de concret car les obligations de l'oracle et du sacrifice les avaient interrompus et morcelés[119]. Que Lamprias ait été ou non prêtre au sanctuaire de Trophonios[120], on voit poindre ici la présence d'échanges peut-être controversés visant à préciser la nature de la mantique lébadéenne, au demeurant en route au moins depuis Dicéarque. Et même si, pour Plutarque, placer ces conversations à Lébadée relevait du simple procédé littéraire ou chauvin, deux choses demeurent intéressantes[121] : d'abord, c'est Lébadée qu'il choisit, avant Delphes qu'il connaît personnellement ; ensuite l'emphase est mise sur la prise de possession de l'âme par un principe supérieur, qu'il soit démon ou πνεῦμα accordé par grâce divine. On en déduira avec une certitude accrue que des cas de révélation personnelle par activation psychique advenaient bien au *Trophonion*. Timarque enfin est dit originaire de Lébadée, et on peut évidemment, sur le plan narratif, lui supposer le réflexe d'aller interroger la divinité de sa ville : mais cet argument n'est pas contraire au propos de Plutarque, surtout que Timarque, on le verra, n'est sans doute pas un personnage inventé.

Un bref regard au *De genio Socratis* maintenant : juste avant le mythe de Timarque, le Pythagoricien Simmias résume l'argumentation jusque là développée :

> Mais, en fait, la plupart des hommes n'ont ce genre de perception [aux signes divins] que dans le rêve, car ils sont plus réceptifs alors à

---

[117] Même image que celle utilisée dans la théorie démonique : l'oracle est un instrument dont joue le démon (38, 431b).

[118] R. FLACELIÈRE, Notice à *Plutarque, Sur la disparition des oracles*, p. 85–86.

[119] PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 38, 431cd.

[120] Hypothèse invérifiable mais plausible de R. HIRZEL, *Der Dialog*, 2, p. 189, n. 3.

[121] Plutarque a donné pour cadre à ce dialogue la Lesché des Cnidiens, à Delphes, dont on sait qu'une partie était peinte de la *Nekyia*, et d'autres d'images relatives à Orphée, ou encore à Thésée et Pirithoüs aux enfers (PAUSANIAS, 10, 25–32). L'atmosphère infernale est appropriée.

> cause de la tranquillité et du calme que le sommeil procure au corps, tandis qu'à l'état de veille leur âme a bien de la peine à se tenir à l'écoute des êtres supérieurs et, en outre, le tumulte des passions et le tourbillon des affaires les rendent incapables d'entendre leurs messages et d'y être attentifs. Chez Socrate, au contraire, l'esprit, pur et exempt de passions, n'ayant guère de commerce avec le corps que pour les besoins indispensables, avait assez de sensibilité et de finesse pour réagir immédiatement à l'objet qui venait le frapper. Et cet objet n'était vraisemblablement pas un langage articulé, mais la pensée d'un démon qui, sans le truchement d'une voix, entrait en contact avec l'intelligence du philosophe par le seul contenu de son message[122].

Les protagonistes du dialogue raisonnent ensuite par analogie : ces hommes privilégiés reçoivent leur message divin tout comme, dans le sommeil, « aucune voix ne nous parle vraiment et pourtant, nous avons cette impression d'entendre des paroles dont le sens est accessible, et nous nous figurons entendre parler des gens » (20, 588cd)[123]. Plutarque semble avoir conçu Timarque entre les deux extrêmes, le sage et l'homme de tous les jours. Trophonios lui donne accès au savoir, comme Socrate y avait eu accès sans l'intermédiaire d'une consultation oraculaire. Mais l'auteur a soin d'ajouter : le jeune Timarque « goûtait depuis peu à la philosophie ». Ce détail a deux significations possibles. Soit Plutarque aurait voulu mettre en scène une personne qui n'avait guère de chance d'entendre la « voix » d'un démon, mais qui par le truchement de la catalepsie trophoniaque accède au même type de connaissance, grâce à une divinité compréhensive. Soit Plutarque, et sans doute est-ce la meilleure solution, entrevoyait comme un facteur favorable la jeunesse du consultant, dont l'ignorance était compensée par une âme encore fraîche et peu corrompue, apte à recevoir l'empreinte divine, un peu comme celle de Phidippide en regard de celle de Strepsiade, comme l'âme aussi du tout jeune homme ensommeillé qu'un médium avait extraite grâce à sa baguette magique[124].

---

[122] 20, 588d–589d, trad. J. HANI, *CUF.* Conception identique à peu de choses près dans *De deo Socratis* (3, 124) d'APULÉE DE MADAURE. Voir aussi PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 41, 432f–433a, citant Héraclite. Chez PLATON déjà (*République*, 9, 571c–572b), seuls les sages ont la possibilité de rêver sans que la partie inférieure de l'âme ne souille les rêves.

[123] Même idée chez PLUTARQUE, *Coriolan*, 38, 1–4. Voir D. BABUT, *La part du rationalisme dans la religion de Plutarque*, p. 403 (exemples classiques de divinités qui « parlent » aux hommes sans toutefois se montrer à eux : EURIPIDE, *Hippolyte*, 86 [Artémis à Hippolyte] et SOPHOCLE, *Ajax*, 15–16 [Athéna à Ulysse]).

Cette conclusion sur les hommes supérieurs s'insère dans le dialogue d'une façon doublement logique : en fonction du cycle des âmes, elle montre d'abord l'originalité psychique de certains hommes comme Socrate, et ensuite elle met en scène, par l'appréhension de la vérité dont Timarque (comme Thespésios) fait l'expérience, la manière même dont agit la puissance démonique qui avertit l'homme privilégié, à savoir par la communication directe d'images et de paroles à l'âme purifiée[125]. On peut même préciser que Timarque entend la voix d'une personne qu'il ne voit pas, exactement comme Socrate entendait son « démon » sans avoir de vision divine. Et à la fin de la catalepsie, quand il tente d'entrevoir son interlocuteur en tournant la tête, il ressent aussitôt la douleur crânienne qui le fait revenir à lui à l'entrée de l'antre de Trophonios[126].

---

[124] Voir aussi, un peu plus tardif, le témoignage d'Apulée de Madaure, *Apologie*, 42–43 : « (43) il faut choisir [le garçon] beau de corps, sans tare, l'esprit délié, la parole facile de telle sorte que (. . .) l'âme, sitôt rendue à elle-même, rentre en possession de sa prescience divine, qui, toujours présente en elle, et n'étant ni altérée ni émoussée par l'oubli, sera facile à ressaisir » (trad. P. Vallette, *CUF*). Tite-Live, 39, 13, 14 : les inités aux mystères de Dionysos ont moins de vingt ans. Plutôt que de croire à l'accusation qui dénonce des viols plus faciles, on retiendra le fait brut de l'initiation de tout jeunes gens. Encore Jamblique, *Mystères d'Égypte*, 3, 24 et Olympiodore *in* Platon, *Alcibiade*, 8 (Westerink). Littérature moderne rassemblée chez J.N. Bremmer, *Soul*, p. 50, n. 102. En dernier lieu S.I. Johnston, *Charming Children*, p. 97–117 (pour les papyrus magiques).

[125] *Du démon de Socrate*, 22, 590ab ; *Sur les délais de la justice divine*, 23, 563ef. Les âmes qui réchappent à la condition humaine se meuvent tout en haut, dans la région *pure* de l'atmosphère (23, 594b). Le cas de Thespésios est une variante ; de débauché qu'il était, il devient parangon de vertu suite à sa vision céleste (thème universel de l'individu qui, mis face aux réalités d'outre-tombe, change sa vie du tout au tout, à l'image du Scrooge de Charles Dickens ; *cfr* aussi Eurynous de Nicopolis : Proclos *in* Platon, *République*, 115, 15–24 et le fameux mage Kirdīr : P. Gignoux, *Les quatre inscriptions*, p. 98) : la purification du personnage, exemplifiée par le changement de nom (d'Ardiée qu'il était, il devient Thespésios), est donc la conséquence directe de la fausse mort. Y. Vernière a fait remarquer l'importance du changement de nom, d'autant plus qu'Ardiée était le tyran de la *République* de Platon. Les mss notent Aridaios, mais la corruption est admise (Notice à *Plutarque, Sur les délais de la justice divine*, p. 218 *in* p. 164, n. 5).

[126] Plutarque, *De genio Socratis*, 20, 580cd et 22, 591a et 592e. La voix est sans doute celle de Trophonios ou d'un de ses serviteurs, mais le point est discuté (voir A. Corlu, *Le démon de Socrate*, p. 68) : comme il s'agit vraisemblablement d'un démon lunaire, libéré du cycle de la métempsycose, et que les Trophoniades en font partie, l'hypothèse est plus que défendable, d'autant que Maxime de Tyr (*Dissertations*, 8 (14), 2) appelle Trophonios *daimôn*.

De tout ceci, et sans même en inférer que Plutarque se fût nécessairement inspiré de l'ouvrage perdu de Dicéarque[127], on comprend beaucoup mieux pourquoi Plutarque, dans un texte qui certes offre toutes les caractéristiques du dialogue de révélation de l'Antiquité romaine, l'ἐρωταποκρίσις, faisait très précisément descendre Timarque à Lébadée. Le choix d'un lieu idéal pour la vision s'inscrit dans la parfaite cohérence du dialogue sur le *Démon de Socrate*, récemment démontrée avec force détails[128].

Un petit mot enfin à propos de l'historicité de Timarque de Lébadée, que l'on a coutume de considérer comme une invention de son « compatriote » Plutarque[129]. Son sort est évidemment parallèle à celui de Trophonios lui-même, et l'on peut se demander dans quelle mesure le fait que Timarque soit tout jeune encore, à sa mort, ne confirme pas aussi cet aspect mythique du héros[130]. Mais étant donné l'importance de la tradition philosophique relative à l'oracle lébadéen, il n'est pas impossible que ce personnage, rattaché au fils de Socrate, mort prématurément comme lui, soit davantage qu'une fiction tardive. Le dixième épigramme de Callimaque me semble en permettre l'hypothèse[131] :

> Si tu cherches Timarque dans l'Hadès, désireux d'en apprendre soit au sujet de l'âme soit sur comment tu revivras, cherche le fils qui a pour père Pausanias, de la tribu Ptolémaïs : tu le trouveras parmi les justes.

Le mort honoré est sans aucun doute un autre Timarque, Athénien d'une tribu tardivement introduite, mais la référence à l'enquête dans l'Hadès sur le fondement de l'âme et de la réincarnation pourrait très bien, dans un tour typique de Callimaque, renvoyer à un autre Timarque mieux connu, celui-là même que Plutarque mit plus tard en scène : le mythe de Timarque semble donc avoir des antécédents philosophiques négligés.

---

[127] A. Corlu, *Le démon de Socrate*, p. 61.

[128] En particulier D. Babut, *La doctrine démonologique*, p. 201–205 ; J. Boulogne, *Les couleurs du ciel*, p. 23–28.

[129] Par ex. J. Hani, Notice à *Plutarque, Le démon de Socrate*, p. 47.

[130] Plutarque, ce faisant, suivait les usages en cours à son époque, notamment dans les sources chrétiennes : D.A. Stoike, *De genio Socratis*, p. 272 *in* 589f.

[131] Ἢν δίζῃ Τίμαρχον ἐν Ἄϊδος, ὄφρα πύθηαι/ἤ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσεαι,/δίζεσθαι φυλῆς Πτολεμαΐδος υἱέα πατρός/Παυσανίου· δήεις δ' αὐτὸν ἐν εὐσεβέων.

CHAPITRE III

L'ESSENCE DE LA RÉVÉLATION TROPHONIAQUE : ENTRE ORACLE ET MYSTÈRES

Pour résumer, Trophonios apparaissait aux pèlerins qui s'étaient astreints aux purifications préliminaires, dans une vision qui était le résultat d'un affaiblissement des sens et de l'esprit. Cette « transe » était vécue comme un voyage d'âme, un moment où l'âme, libérée de ses attaches corporelles, pouvait se fondre dans l'éther et la connaissance absolue. Par la suite, il fallait prendre conscience du message divin sur le trône de Mnémosyne. Où les Grecs plaçaient-ils Trophonios dans le concert de la mantique antique ?

3.1 VOIR ET ENTENDRE

La révélation mise en œuvre au *Trophonion* a toujours été auréolée d'une brume d'incertitude. Il faut recouper le témoignage de Pausanias avec ceux de Plutarque et Maxime de Tyr, dont l'indépendance est plausible, non certaine : Plutarque était un Chéronéen passionné de mantique et auteur d'un livre perdu sur la consultation, Pausanias est passé personnellement dans l'antre et Maxime de Tyr, dont on ignore le détail de la vie, a probablement tiré ses informations d'écrits antérieurs, peut-être chez Dicéarque et Plutarque.

Trophonios rendait ses prophéties par des sons et des images[1]. Même la révélation faite à Timarque, qui est un mythe tout ensemble philosophique, mystérique et apocalyptique, prend exactement cette double forme : images du monde céleste et explications de vive voix. La critique moderne a souvent hésité quant à savoir si la vision et l'audition étaient psychiques ou sensorielles, voire les deux à la fois, selon que les prêtres étaient considérés comme actants ou neutres dans le processus religieux. Les historiens de la religion grecque ont habituellement vu, dans cette association peu banale des *media* oraculaires, une ancienne strate incubatoire (les images) sur laquelle se serait greffé un type de mantique inspirée (les sons), sous l'influence du succès apollinien en Béotie dès les VIII^e^ et VII^e^ siècles av. J.-C.[2]. Cette réponse, qui n'explique pas pourquoi le vieil oracle n'avait pas succombé corps et biens face à la percée apollinienne, est plus astucieuse que réaliste : la présence d'Apollon est vraiment faible au *Trophonion*, et la révélation ne semble pas le fait d'une incubation typique. En effet, si le consultant rêve, par le canal traditionnel de l'oniromancie, on ne peut rien lui faire voir ou entendre, et la consultation n'a rien d'apollinien ; et si le consultant est éveillé, le contact n'a rien d'oniromantique : entendre la révélation pourrait passer pour apollinien, mais comment alors expliquer les images, sinon en recourant à l'hypothèse discréditée de la supercherie des prêtres ?

---

[1] MAXIME DE TYR, *Dissertations*, 8 (14), 2 (καὶ τὰ μὲν ἰδών, τὰ δὲ ἀκούσας, ἄνεισιν αὖθις ὑποφήτης αὐτάγγελος) ; PAUSANIAS, 9, 39, 8 (τὰ ὀφθέντα) ; 11 (πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν) ; 13 (ὁπόσα εἶδέ τε καὶ ἐπύθετο) ; 14 (ὁπόσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν) ; PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 21, 590b (διηγεῖτο ἡμῖν θαυμάσια πολλὰ καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι) ; 22–23, 590c–592f (vision, musique et voix).

Ce type de révélation s'élucide de lui-même dans le cas de transes divinatoires, où vision et audition peuvent être fusionnées, sans être nécessairement présentes toutes les deux. La transe, par l'association des deux types de perception, offre également un premier indice de réponse à cette question lancinante de l'assimilation de la consultation à une révélation mystérique : la vision – par le truchement d'une monstration- et l'audition correspondent évidemment aux deux composantes fondamentales de tous les mystères, τὰ λεγόμενα et τὰ δεικνύμενα. L'« émotion enthousiastique », ou stade ultime des révélations lors des mystères, est de la partie à Lébadée. C'est d'ailleurs un nouveau point sur lequel l’oracle de Trophonios coïncide avec la pièce des *Nuées*[3]. Pour le reste, chaque perte de conscience ayant ses paramètres personnels, seule la découverte d’inscriptions relatant les miracles et merveilles du lieu nous apprendra davantage[4].

---

[2] R.J. Clark, *Trophonios*, p. 70–75 ; G. Dossin, *Une consultation de l'oracle de Trophonios*, p. 209–210 ; M. Hamilton, *Incubation*, p. 88 ; A. Schachter, *A Boeotian Cult-Type*, p. 9 ; P. et M. Bonnechere, *Trophonios à Lébadée*, p. 290–291. Cette hypothèse a été remise à l'honneur par R. Simonetta (*Nascita*, p. 31–32), qui suppose « un culto ctonio del serpente, analogo a quello originario di Delfi e del monte Telfusio ». Ce culte renverrait, en dernière analyse, à des « modèles minyens » (mais voir N. Marinatos, *Minoan Religion*, p. 156–159). L'autrice n'avance malheureusement comme preuve que l'importance des serpents dans le culte lébadéen. Le culte du serpent à Delphes me semble une fiction, même si des serpents sont, entre autres animaux proches de Déméter (Mā Gā), attestés maintenant par des tablettes en linéaire B de Thèbes (L. Godart et A. Sacconi, *Dieux thébains*, p. 108–110), auxquels on offrait de la farine d'orge (et du vin ?) : cela indique seulement l'ancienneté de la relation entre la déesse de la Terre et le serpent.

3.2 Une révélation directe, en marge de l’oniromancie

La révélation est directe, personnelle, sans intermédiaire. C’est le point sur lequel les sources littéraires insistent le plus depuis Strabon, mais l’inscription *IG*, 7, 3055, du milieu du IVe siècle av. J.-C., et donc de peu antérieure de la recherche aristotélicienne sur la mantique lébadéenne, laisse entendre que cette insistance n’était vraiment pas neuve[5]. La révélation est donc proche des songes authentiques envoyés par un Asclépios. Quand il apparaît en rêve, ce dernier pourvoit immédiatement la guérison, directement ou par l’indication d’une cure efficace, et ce tant dans les écrits religieux et philosophiques que chez les médecins Galien ou Rufus : un rêve peut confirmer une intuition médicale, ou aider le médecin à choisir dans une alternative[6]. Sans se confondre avec un oracle par incubation, le *Trophonion* use de modalités dont le principe est proche. Le contact direct est une tendance bien accusée à l'époque romaine, certes, mais qui découle de pratiques beaucoup plus anciennes, et la vogue connue du culte d'Asclépios au IV^e^ siècle av. J.-C., sans parler d'Isis et Sarapis à la période hellénistique, le démontre assez.

---

[3] Un rôle essentiel est dévolu à celui qui, comme Trophonios et comme le Socrate des *Nuées*, fait « apparaître » : F. Graf, *Eleusis*, p. 81. En général W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 81–103. *Supra*, p. 166–173.

[4] Parallèle intéressant : les marins qui croisent au large de l’île d’Achille, dans la Mer Noire, ont souvent *vu* Achille, désormais *daimôn* (comme Trophonios), s’entraîner sur le rivage, d’autres l’ont *entendu* chanter, certains encore l’ont *vu* et *entendu*. Et Achille apparaît de même à ceux qui s’endorment à cet endroit : Maxime de Tyr, *Dissertations*, 9 (15), 7.

[5] Amyntas, « roi des Macédoniens », est descendu dans l’antre : καταβάς ὑπὲρ αὑτοσαυτῶ, ce que l’on peut traduire par « pour lui-même et par lui-même ». A. Schachter, *Cults*, 3, p. 86–88. Strabon, 9, 2, 38 (καταβαίνει δ’ αὐτὸς χρηστηριζόμενος) ; Maxime de Tyr, *Dissertations*, 8 (14), 2 (ὑποφήτης αὐτάγγελος) ; aussi Pausanias, 9, 39, 8–14 ; Philostrate, *Vie d’Apollonios de Tyane*, 8, 19 (μόνον γὰρ ἐκεῖνο δι’ αὐτοῦ χρᾷ τοῦ χρωμένου) ; Plutarque, *Du démon de Socrate*, 21–23, 590b–592f.

[6] Jamblique, *Les mystères d’Égypte*, 3, 3 (voir aussi *IG*, 4^2, 1, 127). Galien, *De libris propriis*, XIX, p. 19, Kuhn ; *De praenotione ad Posthumum*, 2, 12, XIV, 608, Kuhn ; *De venae sectione adversus Erasistratum*, 23, XI, 314–315, Kuhn ; *Commentaire ad De humeribus*, XVI, p. 222, Kuhn (à propos d’une conduite médicale à tenir) ; Hippocrate, *Lettres*, 15, Smith (Ier siècle av. J.-C. au plus tard) ; Rufus *apud* Oribase, *Collectiones medicae*, 45, 30, 11–15. À cet égard : V. Boudon, *Galien et le sacré*, p. 327–337 ; F. Kudlien, *Galen’s Religious Belief*, p. 117–130 : Galien déteste les médecins qui pensent acquérir leurs connaissances partiellement par les rêves (*De sectis*, 2 ; I, 66–69, Kuhn ; *De theriaca ad Pisonem*, 3 ; XIV, 220, Kuhn). Cette attitude médicale n’est

Le vocabulaire relatif à l'état des consultants dans l'antre n'aide nullement à une meilleure compréhension. Quelques fragments d'auteurs classiques, mais toujours décontextualisés, parlent de rêve et de sommeil sans qu'on ait l'impression d'une grande précision : Cratinos parle d'une « part de sommeil (ὕπνος) », qu'on ne peut obtenir qu'en apportant sa nourriture, et Héraclide du Pont d'un oracle rendu κατ'ὄναρ. Les auteurs qui citent le livre sur l'antre de Trophonios de Dicéarque laissent entendre que celui-ci y avait traité du sommeil et des rêves, mais on a vu combien les phénomènes abordés par les Aristotéliciens débordaient ce cadre strict[7]. Les songes sont encore cités en certaines sources tardives et généralisantes, comme Tertullien, alors qu'Aristide distingue nettement entre les oracles rendus par Trophonios et les rêves d'Asclépios et Sarapis[8]. Plutarque et Pausanias, nos meilleurs informateurs, ne parlent nulle part de ὄναρ. Cependant ὕπαρ, terme dont l'acception va du rêve véridique à la vision en état de veille, ne lui a été accolé par aucun des nombreux témoignages relatant son oracle. Les sources nous renvoient donc à un stade médian entre le sommeil onirique et la vision éveillée, ce qui correspond quelque part à la définition de cette brève perte de conscience spontanée et en dehors de la sphère du sommeil qu'est la transe ou la syncope : pour reprendre les mots de Plutarque sur l'état de Timarque, « (il) ne savait trop exactement s'il était conscient ou s'il rêvait » (οὐ μάλα συμφρονῶν ἐναργῶς εἴτ' ἐγρήγορεν εἴτ' ὀνειροπολεῖ)[9].

---

pas constante : voir déjà le scepticisme de certains traités hippocratiques (*Des affections internes*, 48 ; *Épidémies*, 1, 10 ; *Humeurs*, 4 ; *De la maladie sacrée*, *passim* ; *Régime*, 4, *passim ; Des semaines*, 45).

[7] CRATINOS, fr. 233, *PCG* ; HÉRACLIDE DU PONT, fr. 155, WEHRLI (= *apud Suda, s.v.* Λύσιοι τελεταί) ; DICÉARQUE, fr. 13–16, WEHRLI. Bien sûr, dans un rêve, un Grec entend et voit des choses (dès l'épopée homérique), mais les sources semblent s'entendrent pour conférer à l'oracle « quelque chose de plus » qu'une simple incubation.

[8] TERTULLIEN, *De l'âme*, 46, 11. AELIUS ARISTIDE, *À Sarapis*, 45, 7.

[9] *Du démon de Socrate*, 22, 590b.

L'étude est difficile car cet état d'entre-deux est aussi un *topos* dans la littérature grecque, notamment le roman[10]. Ὕπαρ est une catégorie grecque, difficile à rendre en termes actuels, car la révélation y passe pour claire et directe, avec un contrôle de la conscience qui interdit de l'assimiler à de courtes absences psychiques ; il doit s'agir là aussi de transes légères, à l'instar de la transe poétique, bien décrite ailleurs par Plutarque[11], ou de rêves clairvoyants, peut-être partiellement conscients. Aelius Aristide, entre Plutarque et Pausanias, a décrit cette sensation :

> Il me semblait (δοκεῖν) pour ainsi dire le toucher [Asclépios] et sentir qu'il était là ; j'avais l'impression d'être entre somme et veille ; je faisais effort pour ouvrir les yeux et je redoutais anxieusement qu'il ne disparût avant que je ne le visse[12] ; je prêtais l'oreille et tâchais d'entendre tantôt comme dans un rêve, tantôt comme en état de veille. Mes cheveux se dressaient sur ma tête, je versais des larmes de joie, mon cœur se gonflait d'une pensée qui ne pouvait offenser le dieu. Quel homme pourrait mettre cette expérience en mots ? Mais s'il est du nombre des initiés (τετελεσμένοι), il comprend, il reconnaît[13].

Notons le rapprochement explicite entre la vision oraculaire et la vision mystérique[14]. La révélation est immédiate et divine, par le biais d'une vision et d'une audition. L'ennui, avec Aristide, c'est qu'il est rhéteur, et névropathe : les détails de ses descriptions ne peuvent donc pas être suivis sans réserves, même si l'état d'entre-deux est manifeste, l'esprit dominant encore la sensation. Nous sommes à vrai dire très proches de la vision de Timarque. C'est là cependant qu'il faut abandonner Plutarque au profit de Pausanias, qui permet d'apercevoir à Lébadée une transe plus profonde laissant le consultant

---

[10] Nombreux exemples grecs chez J. Annequin, *Rêve*, p. 147.

[11] Signalée par G. Lapassade, *La transe*, p. 16–18. Dans l'Antiquité : Plutarque, *Eroticos*, 16, 759b : « on a dit que les fictions poétiques, à cause de la force avec laquelle elles s'imposent, sont comme des rêves de gens éveillés ». Malheureusement, le témoin parfait qu'aurait été Artémidore ne s'est pas attaché aux visions éveillées (*Clef des songes*, 1, 2). Sur l'origine de ὕπαρ, voir A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream*, p. 121–132. Selon M. Casevitz (*Mots du rêve*, p. 71–72), ὕπαρ n'a jamais désigné le rêve, mais toujours la réalité. Je pense plutôt que le terme désigne le songe véridique et la réalité qui s'ensuit, au même titre que l'apparition même d'Asclépios (en rêve) transforme *de facto* la réalité.

[12] Même motif dans le *Songe de Scipion*, 2, 12, Boyancé.

[13] *Discours*, 48, 31–33 (aussi 49, 45–48). Maxime de Tyr, *Dissertations*, 9 (15), 7.

[14] Il imprègne toute l'œuvre d'Aristide (*Discours*, 49, 7 ; 49, 28 ; 50, 46–48 ; 51, 7) : J. Bompaire, *Le sacré*, p. 32–36.

« groggy » : un mythe philosophique implique un état psychique où la conscience est en pleine possession de ses moyens et Plutarque, s'il pouvait tenter d'adhérer au mieux à la réalité lébadéenne, a été contraint de greffer dessus le propos eschatologique de son dialogue. Certaines transes pouvaient cependant donner lieu à des visions étonnantes, majestueuses[15].

Un papyrus hermétique du IIe siècle apr. J.-C., à propos de la guérison par Asclépios d'un auteur qui avait tardé à traduire un texte sacré égyptien en grec, tient du même phénomène : c'est la nuit, lors d'une fièvre qui saisit le narrateur, que « τὸ δὲ θεῖον *ἐνεργέστερον* ἐφαίνετο », au travers d'un songe et d'une vision. Le malade en effet, épuisé par le mal, plonge vers le sommeil en état de léthargie ; sa mère le veille longtemps sans relâche ni sommeil puis soudain, alors qu'elle a les yeux ouverts, – et le texte souligne plus loin : « οὔτ' ὄναρ οὔθ' ὕπνος », – elle voit Asclépios, un livre à la main, regarder son fils endormi. Paniquée, elle tente de réveiller le malade, dont la fièvre a soudain disparu ; celui-ci lui révèle qu'il a vu en rêve ce qu'elle a vu en vision éveillée[16].

Le contexte de ces révélations – authentiques ou non – est proche de celui de la transe trophoniaque : un épuisement mène à l'affaiblissement corporel qui permet et provoque le contact. Les Grecs, nous l'avons brièvement signalé dans le chapitre sur les états modifiés de conscience, réalisaient qu'un bouleversement physio-psychologique était propice aux visions, mais étaient aussi persuadés que les dieux eux-mêmes en fixaient la procédure, comme à Lébadée, ou les conditions de réalisation, comme dans le rêve enfiévré. La prophétesse apollinienne de Didymes suivait un rythme de préparation analogue, Jamblique précisant un jeûne complet de trois jours, alors qu'Hermas, dans *Le pasteur*, suit rigoureusement la même méthode[17]. Lors des mystères également, de telles conduites, susceptibles de déclencher des émotions psychiques favorisées par un état mental latent, étaient également menées à bien : jeûne, danse, rupture du cycle du sommeil, qui passaient pour purificateurs avant la vision tant attendue[18].

---

[15] Asclépios : G. Michenaud et J. Dierkens, *Les rêves*, p. 21–57, part. 22–28. Visions à Lébadée : Plutarque, *Sylla*, 17, 1.

[16] *P.Oxy.*, 1381 v°, 91–140. Même formulation chez Aélius Aristide, *Discours*, 48, 18–19 : ταῦτα δὲ εἶναι οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ (aussi 51, 31) ; et chez Maxime de Tyr, *Dissertations*, 9 (15), 7 : οὐχὶ ὄναρ (. . .) ἀλλ' ὕπαρ (à propos d'Asclépios et d'Héraclès). Cette formule est déjà platonicienne (*Phèdre*, 277d ; *Théétète*, 158bc : « la distinction entre rêve et veille est discutée » ; *Timée*, 71e) et pindarique (*Olympiques*, 13, 67) : autres exemples chez M. Casevitz, *Mots du rêve*, p. 71.

[17] Jamblique, *Mystères d'Égypte*, 3, 11. Même motif aussi pour le *Songe de Scipion*, 1, 10, Boyancé : épuisement du voyage et veille prolongée. Plutarque, *Brutus*, 36–37 (apparition due au manque de sommeil) ; Hermas, *Pasteur*, 2, 2, 1 (= 6, 1) : quinze

L'abolition de la dimension temporelle, enfin, est patente : dans l'antre de Trophonios, comme Er et Thespésios, Timarque et Apollonios de Tyane vaquent à leur vision en complète déconnexion avec le temps des clepsydres[19]. La durée de leur séjour dans l'au-delà, qui leur semble assez court, excède évidemment les limites traditionnelles du temps humain, car pour ces voyageurs en un lieu où passé, présent et avenir cohabitent et même disparaissent dans une unité inaccessible à l'entendement humain, le temps n'existe plus. C'est un fait dont Aristote déjà notait la croyance lors de l'incubation à l'oracle des héros à Sardes[20].

La consultation véritable prenait un tour plus réaliste, mais on devine l'origine merveilleuse de ces çroyances : une seconde d'assoupissement peut donner place à tout un rêve dont l'« histoire » semble parfois longue[21]. Les rapports scientifiques sur les effets d'une transe confirment en langage sec ce qu'imagent ces récits de type miraculeux. La grande majorité des états modifiés de conscience, qu'ils soient dus à une transe ou à un dysfonctionnement cérébral, affectent, comme le notait A. Ludwig dès 1966, les champs suivants : modifications de la pensée, de la perception du temps et de l'image corporelle, de l'expression des émotions et des sensations ; à quoi s'ajoutaient la perte du contrôle de soi, l'impression de choses ineffables et le sentiment de rajeunissement, enfin surtout l'hypersuggestibilité. Enfin, certains témoignages parlent d'une impression d'omniscience, laquelle semble disparaître au moment de la réintégration de l'âme

---

jours de jeûne pour atteindre la compréhension d'une « lettre céleste » ; encore 3, 1, 2 ; 3, 10, 6–7 etc.

[18] En général, voir W. Burkert, *Greek Religion*, p. 276–304 ; IDEM, *Les cultes à mystères, passim.* Purification : voir *infra*, p. 206. Sur les circonstances des visions magiques, voir A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 324.

[19] Er : douze jours (influence du voyage « zodiacal ») ; Timarque et Thespésios, deux nuits [trois jours] ; Apollonios : sept jours (influence de Pythagore et du voyage « planétaire »).

[20] Aristote, *Physique*, 4, 11, 218b. Sur ces notions, voir les belles pages de J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, p. 26–46. Cette abolition du temps prend chez Plutarque une nouvelle dimension : voir F.E. Brenk, *Time as Structure*, p. 29–51.

[21] Théophraste aurait dit qu'on voyait dans les rêves d'une nuit plus de choses qu'on ne pouvait voir en un an (*Theophrastus of Eresus*, n° 343).

dans le corps[22]. Il ne faut pas une imagination débordante pour adapter à cette énonciation les descriptions de Platon, Plutarque, Pausanias ou des Péripatéticiens.

3.3 Une révélation oraculaire élargie

Un oracle est par excellence l'endroit où transitent, entre le monde des dieux et celui des hommes, les bribes du savoir absolu que les immortels omniscients acceptent de communiquer aux mortels ignorants. Plus exactement, un oracle est un lieu où les hommes, moyennant quelques dispositions particulières, peuvent se hisser dans le monde de la vérité et apercevoir ce que les dieux consentent à leur en dévoiler. Les mystères ne sont pas d'essence foncièrement différente. Tout au plus varient-ils sur l'intensité de la révélation qui, focalisée sur une meilleure vie terrestre et dans l'au-delà, dépasse largement la stricte réponse apportée au consultant inquiété par une zone obscure mais précise de son quotidien[23].

Le voyage d'âme et la vision révélatrice durant une transe faisaient office, dans les oracles tel le *Trophonion*, de révélation où se couplaient images et sons, et ce dans une ambiance très similaire aux mystères, dont l'essence même était de *ressentir* la vérité face à une mise en scène d'images mêlées d'explications[24]. L'expérience du sacré trophoniaque, qui laisse « inconscient de soi-même et des autres » mais qui ouvre aussi à des visions majestueuses, devait fortement influer à vie sur le psychisme des consultants, de façon similaire à l'effet de l'extraordinaire expérience éleusinienne, qui fit dire à un Ancien : « j'avais comme l'impression d'être étranger à moi-même »[25].

---

[22] A. Ludwig, *Altered States of Consciousness*, p. 225–234. On ne discutera pas ici les fondements neurophysiologiques de ces sensations, étranges mais néanmoins réelles et consignées en des études aussi sérieuses que nombreuses et d'horizons divers ; voir *supra*, p. 164, n. 72. Aperçu rapide chez M.J. Winkelman, *Trance States*, p. 183–187.

[23] On a beaucoup insisté récemment sur l'impact des mystères dans la vie terrestre, au point parfois de dénier les espoirs eschatologiques qu'ils auraient donnés. Il importe de considérer à la fois les deux conceptions : voir L.J. Alderink, *Eleusinian Mysteries*, p. 1461–1476 et U. Bianchi, Ὁ ΣΥΜΠΑΣ ΑΙΩΝ, p. 280–286.

[24] Ressentir : voir *infra*, p. 194–196. Le témoignage sur les mystères de Dion Chrysostome (*Discours*, 12, 33), avec sa comparaison cosmique qui évoque la vision de Timarque, parle de visions et d'auditions sacrées (aussi Cléanthe, *SVF*, 1, n° 538 ; Héraclide du Pont, fr. 95–97, Wehrli, pour Empédotime). Certains témoignages laissent même entendre que des aveugles voyaient les mystères d'Éleusis. Sans dénier de possibles guérisons psychosomatiques, on peut penser aussi aux effets d'une transe de vision culturellement modelée (*Anthologie palatine*, 9, 298 ; ex-voto d'Eucratès : K. Clinton, *Myth and Cult*, fig. 78). Sur le sentiment ressenti à Éleusis, voir encore Proclos, *In Rempublicam*, 2, p. 108, 17–30, Kroll ; très tardif, il puise aux réflexions hellénistiques (comme Plutarque) et garde, abstraction faite d'une théorisation mystériosophique, une remarquable valeur pour l'époque classi-

La vision que l'on obtenait dans l'antre impliquait en effet une révélation que l'on dirait *englobante*, tout sauf ciblée comme dans la divination inductive. Le consultant de Trophonios, qui cherche certainement une réponse à un problème précis, ne la trouvera que dans un transport beaucoup plus large, en « éprouvant » le message divin au-delà du cadre strict d'une interrogation consciente. Certains mystères, ceux de Dionysos ou de Mètèr, débouchaient de même, *chez quelques participants*, sur des conduites frénétiques vécues tels d'intenses contacts privilégiés avec la divinité[26]. La révélation obtenue par certains à Lébadée laissait donc le champ ouvert à une explication philosophique dont il est difficile de mesurer l'impact auprès des consultants quotidiens de l'oracle. Mais voilà pourquoi, et dès l'époque classique chez Aristophane sinon auparavant, l'oracle fut considéré comme « mystérique », et pourquoi l'auteur comique put établir une analogie de fond entre l'illumination (ratée) de Strepsiade et celle du consultant qui descendait chez Trophonios. Voilà pourquoi Plutarque aussi, suivant l'école péripatéticienne dans le *De genio Socratis*, choisit le *Trophonion* de Lébadée comme trame de fond à la vision

---

que : les initiations « usant des mythes pour enfermer dans le secret la vérité sur les dieux, sont pour les âmes, d'une manière à nous inconnaissable et divine, cause d'une communauté d'affect eu égard aux rites accomplis. En sorte que, parmi ceux qu'on initie, les uns restent frappés de stupeur, remplis qu'ils sont de terreurs surnaturelles, mais les autres entrent en communion de disposition [ἐνθεάζειν] avec les symboles sacrés et, étant sortis d'eux-mêmes, sont entièrement fixés chez les dieux et pénétrés de divin. Car, de toute façon je suppose, les genres supérieurs à nous qui accompagnent les dieux [i.e. les démons], en vertu de notre attachement à ces sortes de symboles, nous excitent à la communauté d'affect avec les dieux que ces symboles procurent. Autrement, comment se ferait-il que, avec ces symboles, tout le lieu terrestre fût rempli des biens de toute sorte que les dieux accordent aux hommes, alors que, sans ces symboles, tout reste privé de souffles célestes, privé de l'illumination venue des dieux ? » (trad. A.-J. Festugière, 3, p. 51–52).

[25] Pausanias, 9, 39, 13. Citation : Sopatros, Διαίρεσις ζητημάτων (C. Walz, *Rhetores Graeci*, 8, 114, 27–115, 1) ; voir le commentaire au mythe d'Er de Proclos (*in* Platon, *Commentaire à la République*, 2, p. 108, 17–109, 3).

[26] Dionysos : voir E.R. Dodds, *Bacchae* ; S.G. Cole, *New Evidence*, p. 226–231. Corybantes : E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 71–89 ; en général : H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 105–219.

apocalyptique et mystérique de Timarque, dont le mythe est appelé ἱερὸς λόγος (24, 593a).

Parmi les oracles, ceux qui procèdent sans intermédiaire entre la divinité et le consultant étaient évidemment susceptibles de nourrir des contacts plus étroits avec les mystères, sans qu'il faille en faire une règle stricte : à Claros au début de notre ère, les inscriptions parlent pour les consultants d'une initiation, μύησις, sans doute préalable à la rencontre divine, mais le fonctionnement de l'oracle est trop mal connu pour en dire plus, et le prophète semble le seul impliqué dans le contact divin terminal[27]. Décrivant ses visions oniriques en des termes mystériques, et nommant sa relation avec Asclépios ἱερὸς λόγος, Aelius Aristide était persuadé de ce que son dieu tutélaire, qu'un hymne orphique nomme σωτήρ comme tant d'inscriptions, était un dieu à mystères. L'incubation, nocturne, voit se compénétrer deux mondes qui font chacun un pas pour se rencontrer, le pèlerin qui va dormir dans le κοιμητήριον et le dieu qui lui apparaît dans son rêve. Par ce contact, le rêveur atteint une vision qui le place dans le monde de la vérité. Un hymne orphique dit aussi d'Hygie qu'elle vient en aide aux mystes[28]. Les Athéniens prétendaient, dit Pausanias, avoir partagé avec Asclépios les mystères d'Éleusis, dont la seconde journée s'appelle précisément *Epidauria.* Il est utile de rappeler cette composante mystérique d'Asclépios car Trophonios partage avec lui bon nombre de traits de caractère et de culte[29]. Ainsi Marc Aurèle en appelait aux dieux secourables qui révèlent leur pouvoir *vel somnis vel mysteriis vel medicina vel oraculis*, soit l'exact portrait de Trophonios. On pourrait sans crainte étendre la comparaison avec Isis (πανσώτειρα) ou Sarapis[30].

---

[27] J. CHAMONARD et P.-E. LEGRAND, *Inscriptions de Notion*, p. 218–219 (gauche) (= B. HAUSSOULLIER, *Oracle d'Apollon*, p. 259, n° 2 [remarques erronées sur l'absence de mystères : en fait, la consultation de l'oracle peut être « mystérique »]) ; T. MACRIDY, *Alterthümer von Notion*, p. 164–165, n° 2 ; IDEM, *Antiquités de Notion II*, p. 50–52, n° 15–18, 20. JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, 3, 11 : l'*adyton* de Claros, accessible aux seuls initiés, y est par ailleurs appelé οἶκος κατάγειος, équivalent du fameux κατάγαιον οἴκημα de Trophonios et consorts, ainsi que des cultes mystériques (TACITE, *Annales*, 2, 54 : *specus*). Sur cette base, je verrais volontiers dans les mystères (μυστήρια et τελεταί : réf. chez J.E. FONTENROSE, *Didyma*, p. 130 et 135 ; Ier–IIIe siècles apr. J.-C.) d' « Artémis Pythieié et des dieux » du Didymeion un rituel nécessaire à la consultation de l'oracle.

[28] *Hieros logos : Discours*, 48, 9 ; aussi 42, 4 et 11 (sur le concept, voir R. BAUMGARTEN, *Heiliges Wort*). Rêve, révélation et mystère : *Discours*, 23, 16 ; 48, 7 ; 28–32 ; 49, 46–48 ; 50, 7. Asclépios σωτήρ : par ex. *Hymnes orphiques*, 67, 9 (μάκαρ et σωτήρ) ; AELIUS ARISTIDE, *Discours*, 47, 1 ; 48, 7 ; 48, 14 ; 48, 37 ; 49, 7. HIPPOCRATE, *Lettres*, 17, SMITH, etc. Hygie : *Hymnes orphiques*, 68, 12 (ἐπιθαρρέω).

[29] PAUSANIAS, 2, 26, 8. Il s'agit évidemment d'un ajout de la fin du Ve ou du IVe siècle, mais le rapport établi avec les mystères me semble capital (K. CLINTON,

3.4 VERS UNE RÉVÉLATION TOTALE : TOUT SAVOIR ET TOUT APPRENDRE

3.4.1 *De l'époque archaïque à la période hellénistique*

Dans le concert des oracles grecs traditionnels, le mode de révélation au *Trophonion* semble particulier, les modernes l'ont assez noté. Mais il s'accordait assez bien au grand tableau grec des modes de révélation divine. Au risque de me répéter : Trophonios rendait ses oracles du fond d'un κατάγαιον οἴκημα, où le monde de l'*alétheia* devenait accessible comme dans les réduits de Zalmoxis, Pythagore, Amphiaraos ou Orphée. La tradition de ces repaires de vérité, répandue à l'époque hellénistique, est au moins classique et vraisemblablement de loin antérieure : la pièce chthonienne et secrète des *Nuées* est de même nature, et d'ailleurs Aristophane avait introduit sa comparaison lébadéenne juste au moment de la catabase dans l'*adyton* de la révélation.

Pour les consultations chthoniennes et les visions eschatologiques dont la littérature a fait la fortune, souvent la révélation comprend jusqu'à l'information ultime, soit la date de la mort du consultant : Ulysse en est informé par Tirésias, Timarque par Trophonios, Pindare par la Pythie et ainsi de suite. Une historiette conte la fin du roi Pausanias, l'artisan de Platées, qui périt misérablement après que les morts du nekyiomanteion d'Héraclée du Pont lui aient promis la « paix » dès son retour à Sparte[31]. Cette révélation consécutive de

---

The Epidauria, p. 17–34). Une tradition voulait également que le sanctuaire de Sarapis à Alexandrie avait été fondé, entre autres, par l'Eumolpide Timothéos : PLUTARQUE, *Isis*, 28, 362a ; TACITE, *Histoires*, 4, 82–83.

[30] *Lettres à Fronton*, 3, 10, p. 43, 15, VAN DEN HOUT. Aussi AELIUS ARISTIDE, *Discours*, 48, 32 (cité dans ce chapitre). Dieux égyptiens : W. BURKERT, *Les cultes à mystères*, p. 26–27 et *passim*. H.S. VERSNEL, *Inconsistencies*, 1, p. 45–47. L'Égypte passait aussi, et dès HÉCATÉE (*Fr.Gr.Hist.*, 264 F 25 ; puis HÉRODOTE, 2, 171) pour l'initiatrice mystérique de la Grèce, en particulier d'Éleusis (arétalogie d'Isis à Maronée, IIe–Ier siècles av. J.-C. : voir Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, l. 34–41). Pour l'Antiquité tardive, l'ouvrage fondamental reste S. EITREM, *Orakel und Mysterien*, *passim*.

[31] PLUTARQUE, *Cimon*, 6, 4–7 ; *Des délais de la justice divine*, 10, 555bc. Aussi PAUSANIAS,

la vérité puis de la mort est très proche aussi du décès de Trophonios et Agamède des œuvres d'Apollon dès la légende pindarique des deux frères[32].

Connaître l'heure de sa mort, c'est connaître sa vie en totalité, et la révélation du mythe de Timarque est une révélation aussi parfaite que la condition humaine le permet. Le jeune homme est interpellé par une voix : « que veux-tu apprendre ? » (τί ποθεῖς πυθέσθαι ;). Plutarque use du verbe qu'utilisera peu après Pausanias à propos de la notation de l'oracle révélé (ἐνταῦθα ἀνερωτῶσιν ὁπόσα εἶδέ τε καὶ ἐπύθετο). Et Timarque de répondre de façon attendue : « Tout, car existe-t-il quelque chose qui ne soit digne d'admiration ? » (πάντα, τί γὰρ οὐ θαυμάσιον ;). Déjà chez Pindare, Apollon est omniscient car il connaît le terme de toute chose[33]. Rapportons aussitôt ce concept de révélation totale aux *Nuées* d'Aristophane : les connaissances auxquelles prétend introduire Socrate en effet ne se limitent pas aux astuces du langage. Si celles-ci en font partie intégrante, elles s'insèrent dans une révélation qui vise l'essence du monde et débouche ainsi, dans l'ironie de la comédie, sur la négation significative des dieux traditionnels, soit sur la révélation d'une nouvelle « vérité », d'un nouvel ordre cosmique et partant, d'un nouvel ordre social qui verra le fils battre son père, voire sa mère au besoin. Ce sont en effet « doctes choses célestes » (489–490), et même : « tout ce qu'il y a de savoir pour les hommes » (412 : ὦ τῆς μεγάλης ἐπιθυμήσας σοφίας ἄνθρωπε παρ' ἡμῶν ; 841 : ὅσαπέρ ἐστιν ἀνθρώποις σοφά)[34].

Les similitudes avec le *Trophonion* ne s'arrêtent pas là. Si Aristophane répète à tous vents que Strepsiade est un vieillard dont la mémoire est rongée par l'oubli, il le présente rongé lui-même par une volonté d'*apprendre* qui n'a d'égale que son incapacité à mémoriser. Les mots de la famille de διδάσκω et de μανθάνω se succèdent à un rythme

---

3, 17, 8 (sans mention de la mort du roi). Un cadavre utilisé à des fins nécromantiques par la sorcière (pratiques appelées mystères) des *Éthiopiques* d'HÉLIODORE (6, 14, 2–15, 5) lui révèle sa propre mort violente.

[32] Voir *supra*, p. 65–70. Le contact avec le divin use l'homme : *cfr* la mort qui menace le prophète à Claros (*supra*, p. 156–157), ou le mage qui reçoit l'oracle dans *PGM*, 4, 704–732.

[33] PINDARE, *Pythiques*, 9, 44–45 ; PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 22, 590a. PAUSANIAS, 9, 39, 13. Le verbe rappelle aussi la révélation éleusinienne de l'*Hymne homérique à Déméter*, 478–479.

[34] Suit la maxime de Socrate, tournée en boutade : « Tu connaîtras toi-même combien tu es "insavant" et lourd » (842 : γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθὴς εἶ καὶ παχύς).

presque obsessionnel[35], et le manège continuera avec Phidippide après le retrait de Strepsiade[36]. On a coutume de suivre Aristote dans sa division rationnelle des mystères : la μάθησις serait la pénultième des étapes dans les mystères, précédant la toute dernière qui consistait à ressentir (παθεῖν)[37]. Dans le cas des *Nuées*, et même Timarque (que les prêtres ont en partie guidé), ces deux étapes sont réunies : le noyau du rituel y est donc la rencontre intime et directe, avec le divin qui se révèle totalement, dans l'« extraordinaire expérience »[38] :

> – Veux-tu connaître les choses divines, avec clarté, et savoir ce qu'elles sont exactement ?
> – Oui, par Zeus, s'il y a moyen.
> – et te fondre (συγγενέσθαι), dans les discours, aux Nuées qui sont nos divinités (δαίμονες) à nous[39] ?

Συγγενέσθαι peut être rapproché de la συγγενεία entre l'âme et la divinité de la *République* et du *Timée*, et peut-être aussi de la συγγενεία ψυχῶν καὶ σωμάτων à laquelle une lettre platonicienne fait allusion, soit une possible parenté entre mystes et dieux, qui renforcerait le caractère mystérique de la scène. Συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ est encore la formulation de Maxime de Tyr, quand il décrit la rencontre avec Trophonios[40]. Par contre, la révélation accordée durant l'illumination personnelle doit encore être tirée au clair par Socrate, qui tente en désespoir de cause de faire la lumière dans l'esprit obturé de Strepsiade, et qui permet à Aristophane de croquer le rituel trophoniaque et son trône de Mémoire[41].

---

[35] Διδάσκω : Aristophane, *Nuées*, 98, 111, 127, 194, 238, 244, 369, 382, 385, 395, 476, 637, 668, 783, 786, 824, 871, 877, 919, 929, 936, 966, 987, 1106–1107, 1147, 1338, 1405, 1442, 1467. Μανθάνω : Aristophane, *Nuées*, 111, 116, 130, 135, 140, 142, 183, 239, 460–461, 488, 492, 502, 631, 646, 681, 785, 792, 823, 840–842, 854, 874, 876, 882, 886, 966, 1143, 1148, 1150, 1231, 1506. S. Byl (*Les Mystères d'Éleusis*, p. 63) a relevé quelques attestations mystériques de la famille de διδάσκω.

[36] Aristophane, *Nuées*, 854–855. L'apprentissage intellectuel est pour Strepsiade aussi difficile qu'il ne lui était difficile, simplement, de voir les Nuées que Socrate le hiérophante tentait de lui indiquer : Aristophane, *Nuées*, 314–330 et surtout 327.

[37] Aristote, fr. 15 (Rose^{3} (— *Sur la philosophie*, fr. 15, Ross]) : « καθάπερ 'Αριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους ». Commentaire par W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 63–64 et C. Riedweg, *Mysterienterminologie*, p. 127–130. Clément d3Alexandrie (*Stromates*, 5, 11, 71, 1) ne dit pas autre chose : après les petits mystères, où l'on introduit les gens à ce qui va se passer, dans les grands mystères, il ne reste plus rien à apprendre ; il n'y a plus qu'à *contempler* et à *concevoir*. Cette conception sera encore au cœur de la gnose hermétique (voir G. Fowden, *Hermès*, p. 147–175).

[38] Voir W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 81–103.

[39] Aristophane, *Nuées*, 250–253, avec jeu de mots érotique (sur « t'unir [sexuellement] », non-sens patent dans un contexte d'initiation où les aspects charnels sont très souvent interdits). G. Méautis (*La scène de l'initiation dans les « Nuées »*, p. 92–95) compare habilement le dialogue d'entrée entre Strepsiade et le disciple avec la conversation de Penthée et Dionysos dans les *Bacchantes* d'Euripide (470 ; 474).

Le chaînon manquant, pour Trophonios, entre la fin du V^e^ siècle av. J.-C. et l'époque hellénistique est comblé avec certitude par l'intérêt apporté au sanctuaire lébadéen par l'école d'Aristote dans le cadre de ses recherches sur l'échappée de l'âme hors du corps. Et cette croyance grecque en la possibilité d'une révélation globale est mûre dès Parménide (fr. 1), à bien des égards voisin de Trophonios ; ayant franchi le seuil chthonien du monde éthérien de la vérité, il se voyait intimer par Thea, au nom anonyme et d'aspect mystérique, de *tout apprendre* : χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι. Empédotime chez Héraclide du Pont est-il pris d'une vision qu'il doit apprendre « πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν »[42]. Le thème est indéniablement ancien et répandu.

Le sanctuaire de Trophonios n'était donc pas unique en son genre, mais il est exact qu'il différait des oracles auxquels la tradition littéraire et l'historiographie nous ont habitués en terre grecque, Delphes en tête. La révélation de la Pythie, cependant, était-elle totalement étrangère à cet esprit qu'on découvre à Lébadée, quand on sait la vieille femme prise de *délire* prophétique ? Il faudrait poser à nouveau la question, à la lumière aussi de la révélation des mystères, que l'on ressent comme un message divin et merveilleux[43].

---

[40] PLATON, *République*, 10, 611e et 6, 490b ; *Timée*, 90a ; [PLATON], *Lettres*, 7, 333e et 334b (et le commentaire de W. BURKERT, *Les cultes à mystères*, p. 70). MAXIME DE TYR, *Dissertations*, 8 (14), 2. Même vocabulaire chez AELIUS ARISTIDE, *Discours*, 50, 52 (union avec Asclépios).

[41] Après que Strepsiade soit sorti du réduit où s'est tenue l'initiation, soit théoriquement après la révélation des mystères des Nuées, Socrate lui demande derechef : « que veux-tu maintenant *apprendre* en premier ? » (τί βούλει πρῶτα νυνὶ μανθάνειν ;). Il s'agit de l'anamnèse des vérités révélées, part importante du rituel lébadéen : voir *infra*, p. 250–253. Pas besoin de cette phase pour Phidippide, qui a reçu la révélation et en même temps le savoir-faire pour l'utiliser.

[42] HÉRACLIDE DU PONT, fr. 93, WEHRLI. Parménide, au demeurant, ne nomme pas la déesse, habitude répandue dans les cultes à mystère, ce qui rend son voyage mystérique (W. BURKERT, *Das Proömium des Parmenides*, p. 15).

[43] La question a été partiellement renouvelée par L. MAURIZIO, *Anthropology and Spirit Possession*, p. 69–86. L'éclairage sur la mystique grecque apporté par D. SABBATUCCI (*Essai*), serait également déterminant, mais dépasse de loin les limites de cette étude.

3.4.2 *Vers les mentalités de l'Antiquité tardive : Trophonios et l'Hermès Trismégiste*

Ainsi l'ambiguïté de la révélation trophoniaque se dissout-elle si on la considère à la lumière des concepts grecs de révélation dans le monde de la vérité. Mais encore faut-il prendre garde aux généralisations hâtives et à l'aplatissement de la donnée temporelle.

La quête du mythe de Timarque offre deux visages : elle s'inscrit en continuité avec d'anciennes traditions apocalyptiques auxquelles Trophonios, avec son mode englobant de révélation, n'est pas étranger. Mais elle participe de même de l'engouement frénétique pour les révélations totales et personnelles propres à la religion de l'empire depuis la fin du Ier siècle apr. J.-C. Cette quête, particulièrement adaptée aux récits philosophiques médio- et néoplatoniciens, est au cœur des plus hautes supputations intellectuelles comme des plus mécaniques sciences occultes[44]. Le père Festugière en a brossé jadis un aperçu vertigineux même si, dans sa volonté d'expliquer les mentalités nouvelles, il a passé sous silence les antécédents plus anciens, et souvent mystériques, que nous avons justement soulignés jusqu'à présent[45].

---

[44] Les mages désirent obtenir directement des dieux leur savoir et leurs oracles, et la vision de dieu gagne en intérêt à mesure que l'empire s'achemine vers sa fin : l'adjectif αὔτοπτος, ou αὐτοπτικός, revient sans cesse dans les papyrus magiques, par ex. : *PGM*, 3, 292 ; 3, 698–699 ; 4, 162–165 ; 4, 930 ; 4, 949–953 ; 5, 53 ; 5a, 1–3 ; 7, 319 ; 7, 335 ; 7, 727 ; 8, 85 ; 13, 734–735 (contact personnel en *PGM*, 1, 1–2 ; 1, 327-331 ; 4, 717–732 ; 4, 870–916 ; 4, 930–1033 ; 4, 3172–3208 ; 7, 319–334 ; 7, 348–358 ; 13, 708–714). Même principe pour Asclépios : Aelius Aristide, *Discours*, 47, 3 ; 48, 18 et 31. La vision autoptique sera centrale aussi dans la théurgie d'un Jamblique (C. Van Liefferinge, *La théurgie*, p. 23–38). Les Anciens se rendaient compte que ce type de culte avait fait tort à la mantique traditionnelle d'Apollon (Lucien, *Assemblée des dieux*, 12). Rapprochements avec la gnose : J.E. Ménard, *Mythes*, p. 75–85. L'importance de la révélation est claire dans le manuel de rhétorique de Ménandre de Laodicée (IIIe siècle apr. J.-C.), qui conseille, pour s'attirer les faveurs et la crédulité des foules, d'inventer rêves et visions enjoignant la révélation de telle ou telle vérité (Περὶ ἐπιδεικτικῶν, p. 390, 4–13, Spengel).

[45] *La révélation*, p. 1–66 (aussi A. Demandt, *Die Spätantike*, p. 455–469). Dans *L'idéal religieux des Grecs* (p. 116–132 et 281–328), A.-J. Festugière a discuté de la forme « mystérique » des révélations dans le paganisme, de Platon aux papyrus magiques. Il distinguait, outre l'ascèce philosophique qui débouche sur de rares instants d'immortalité contemplative, les mystères cultuels (et ouverts à tous grâce à une cérémonie rituelle, où l'initié porte le sceau de son dieu bienveillant), des mystères littéraires (et réservés aux seuls initiés, membres de cénacles fermés, qui avaient fait l'effort d'une ascèce intellectuelle et physique). La distinction est réelle, mais le principe des révélations mystériques demeure unique, et depuis l'archaïsme : la divinité accorde

L'exemple des traités hermétiques, qui appartiennent quelque part à la même veine même s'ils se situent en marge du monde grec et aussi sous la nette influence de l'Égypte ancienne, permettra de mettre en lumière l'originalité trophoniaque par rapport au courant qui tend à s'imposer à cette époque. Ainsi va l'*incipit* du *Poimandrès*[46] :

> Un jour que j'avais commencé de réfléchir sur les êtres et que ma pensée s'en était allée planer dans les hauteurs (μετεωσθείσης), tandis que mes sens corporels avaient été mis en ligature comme il arrive à ceux qu'accable un lourd sommeil par le fait d'un excès de nourriture ou d'une grande fatigue du corps, il me sembla que se présentait à moi un être de taille immense, au delà de toute mesure définissable, qui m'appela par mon nom[47] et me demanda : 'que veux-tu entendre et voir, et par la pensée apprendre et connaître (νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι)? (. . .). Garde bien dans ton intellect tout ce que tu veux apprendre (μαθεῖν) et, moi, je t'instruirai (διδάξω)'. À ces mots, il changea d'aspect, et subitement tout s'ouvrit devant moi en un moment, et je vis une vision sans limite, tout devenu lumière, sereine et joyeuse et, l'ayant vue, je m'épris d'elle [suit une description cosmique et eschatologique, qui conclut sur la nécessité de mourir pour connaître la vérité, quand l'âme devient dieu].

Voyage de l'âme dans l'éther[48], rencontre d'une puissance divine omnisciente et favorable, association des termes connaître et apprendre, enseignement global, lumière, mort révélatrice, etc. On croirait lire une paraphrase de la scène d'initiation des *Nuées* ou du mythe de Timarque, à côté de certains développements philosophiques sur le chemin du néoplatonisme. Les traités hermétiques « philosophiques » sont révélés, au terme d'une longue ascèse, à un petit nombre d'initiés tenus au secret, ce qui en fait des écrits mystériques, protégés par la langue de rédaction ou le niveau symbolique de l'écriture. Jusqu'ici, *nihil novi sub sole*, même dans la sphère si particulière

---

la vision à celui qui s'est mis en condition pour la recevoir, condition variant selon les milieux, les croyances et les époques.

[46] *Corpus Hermeticum*, 1, 1–4 (trad. A.-J. FESTUGIÈRE, *CUF*) ; aussi 13, 15. Même type de révélation globale en *PGM*, 4, 154–180 (IVᵉ siècle apr. J.-C.) : par lécanomancie, obtenir *en vers* la réponse à tout ce qu'on veut.

[47] *Cfr* PLUTARQUE, *Des délais de la justice divine*, 24, 564c : Thespésios interpellé par son [nouveau] nom par un cousin défunt.

[48] Même idée chez AELIUS ARISTIDE, *Discours*, 49, 46 et 48 et encore dans l'*Hymne* à Mandoulis, en Nubie (IIᵉ siècle apr. J.-C. [?]) ; É. BERNAND, *Inscriptions métriques*, nº 168, l. 2 : (quand je vins pour) « laisser aller dans l'air le souffle que mon âme désire (?) » et l. 12 : « et m'ayant ravi le sommeil me transporta rapidement dans une terre qui m'est chère ».

de l'hermétisme[49] ou de la magie tardive en Égypte gréco-romaine[50], ou du christianisme primitif[51].

Restons encore un moment en Égypte, avec un texte peu cité en dehors des études hermétiques, dont la parenté avec l'oracle lébadéen saute aux yeux. C'est le traité d'un médecin du Ier siècle apr. J.-C., Thessalos, intitulé *Sur les vertus des herbes*[52]. En quête d'un message divin, Thessalos fréquente les clergés de Louxor (Diospolis Magna). Un vieux prêtre lui impose une purification de trois jours, épreuve douloureuse qui lui semble interminable, puis le quatrième jour, dans une pièce purifiée et préparée, le laisse seul devant le trône vide du dieu et, moyennant quelques formules (ἀπόρρητα ὀνόματα), Asclépios lui apparaît, « seul à seul, sans l'intermédiaire d'un prêtre »[53] :

---

[49] En dernier lieu G. Fowden, *Hermès, passim :* l'hermétisme est une pensée complexe et encore mal étudiée, certes distincte des autres courants religieux mais en même temps profondément enracinée dans la tradition antique (par ex. *Cyranides*, 54, qui rappelle les fragments de Dicéarque sur la divination dans le rêve etc.). Le but de la démarche hermétique, – la gnose et l'immortalité, – diffère évidemment des simples révélations oraculaires, encore que le gain du savoir total, dans le monde grec, soit souvent lié à la mort vue comme initiation terminale : la différence réside en la longue préparation morale nécessaire à l'hermétisme, qui contraste vis-à-vis de la préparation physio-psychologique des consultants d'oracles ou même des initiés aux mystères comme ceux d'Éleusis.

[50] Dans *PGM*, 4, 470–829, le mage seul, initié (nombreux termes de la famille de μυστ-) dans une vision consentie par Hélios Mithra, peut à sa demande monter aux cieux et tout voir, κατοπτεύειν πάντα. Devenu une étoile, il évolue toujours plus près de la divinité pour finalement « devenir immortel » (sans doute le temps du contact suprême) et obtenir un oracle, moment tellement intense que la mort demeure menaçante : G. Fowden, *Hermès*, p. 129–132 ; sur l'occurrence des termes μυστήριον et τελετή dans les textes magiques, voir H.D. Betz, *Magic and Mystery*, p. 244–249 ; F. Graf, *La magie dans l'Antiquité*, p. 114–122 et A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 303–328 : les magiciens se comptaient certainement pour les heureux initiés de secrets mystériques, qui accordaient une prime importance à l'expérience de la révélation.

[51] Hermas, *Pasteur*, vision 3, 1, 2 : « (une femme symbolisant l'Église : puisqu'il) éprouve un désir si empressé de "tout connaître" etc. », elle lui révèle, assise sur un banc d'ivoire couvert de lin, l'essence même de l'Église (encore 3, 13, 4 : « révélation complète », et 5, 1–7).

[52] Épître dédicatoire, 1–27, Friedrich. S'agit-il de Thessalos de Tralles ? Sur ce texte : G. Fowden, *Hermès*, p. 239–243, et auparavant A.-J. Festugière, *L'expérience religieuse*, p. 45–77, J. Scarborough, *Pharmacology*, p. 154–161 et J.Z. Smith, *Map is not Territory*, p. 172–189 (qui insiste sur le caractère détonnant du texte par rapport au corpus de parallèles).

[53] Thessalos, *Sur les vertus des herbes*, p. 136, 31–32 (μόνῳ μοι πρὸς μόνον) puis 137, 4–9 avec la dernière ligne corrompue, mais vraisemblablement reconstituée : καθεζομένου δέ μου καὶ ἐκλυομένου τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς διὰ τὸ παράδοξον τῆς θέας (οὔτε γὰρ τοὺς τῆς ὄψεως χαρακτῆρας οὔτε τὴν τοῦ περικειμένου

> J'étais assis, et mon esprit et mon corps défaillaient devant cette incroyable vision, car le langage humain ne pourrait pas décrire l'aspect de sa contenance, ni la beauté de son ornement. Tendant la main droite, Asclépios commença à parler : 'Bienheureux (μακάριε) Thessalos, tu es honoré par un dieu'.

Trônant, Asclépios précise aussi à son interlocuteur, – ce qui nous donne une impression de déjà vu, – qu'il peut lui demander tout ce qu'il veut, car il lui sera répondu à tout. Comme le rusé consultant avait amené de quoi écrire, la réponse du dieu fut directement couchée sur le papyrus, selon le principe de l'ἐρωταποκρίσις désormais bien connue. Enfin, bien que moins en évidence, l'immortalité est promise au médecin, déjà appelé μακάριος[54]. Que Thessalos, ou l'auteur de cette pièce, ait ou non inventé sa vision, il l'a écrite selon les conceptions qui avaient cours de son temps, proches des conditions de la vision lébadéenne. Dans l'esprit des lecteurs de Thessalos, toutes les conditions sont réunies : cela suffit pour nous faire accepter l'authenticité de l'atmosphère du récit, sans discuter du fond ni penser à une nécessaire contrefaction des prêtres pour produire sa vision[55], à une époque où les apparitions divines, et celles d'Asclépios en particulier, ne sont jamais remises en cause[56]. Il en va autrement du traité de botanique astrologique qui suit la révélation en elle-même, qui a tout l'air d'une composition littéraire ésotérique, mais sans qu'il faille pour autant accuser son auteur de mauvaise foi ou de mystification : en ces matières, les subtilités psychologiques sont redoutables à élucider.

La vision fugitive sur le monde de la vérité, étroitement circonscrite dans le temps humain, ouvre une brèche ineffable de savoir,

---

κόσμου καλλονὴν ἀνθρώπου λόγος διασαφῆσαι δύναιτ' <ἄν>) ἀνατείνας οὖν τὴν δεξιὰν ἤρξατο λέγειν · ὦ μακάριε παρὰ θεῷ τῷ ἔχοντι (Cumont, ou τυχὼν τιμῆς, Friedrich) Θεσσαλέ († ὁ μακάριος παρὰ θεῷ τῷ ἔχοντι θέσσαλε †). La formule « seul à seul » est sur le chemin qui va à Plotin : voir A.D. Nock, *Vision*, p. 372–373.

[54] *Sur les vertus des herbes*, 25, Friedrich : « ὡς θεόν ἄνθρωποί σε θρησκεύουσιν ». Remarquable mise en perspective de cet écrit dans le contexte chrétien, en comparaison avec les visions du pasteur Hermas, par E. Peterson, *Frühkirchliche*, p. 254–284 (notamment la vision 2, 1–4 (= 6, 1–4) : ἐρωταποκρίσις typique).

[55] A.-J. Festugière, *L'expérience religieuse*, p. 73–77 (ventriloquie, hypnose, illusionnisme, analyse très terre-à-terre de la pièce chthonienne), suivi par G. Fowden, *Hermès*, p. 242–243. Festugière cite des exemples (chrétiens) de falsifications, qui avaient cours, bien entendu, mais qui devaient côtoyer des expériences réelles. F. Cumont (*Écrits hermétiques*, *II*, p. 93) a noté les héritages égyptiens de la scène, mais il existe aussi indubitablement une parenté grecque.

[56] Notamment Celse *apud* Origène, *Contre Celse*, 3, 24–25.

mais qui n'est aussi qu'une parcelle insignifiante du tout pourtant accessible. De la même façon qu'Ulysse est séduit par le chant des deux sirènes à la mémoire totale, mais confronté à l'impossibilité de l'emmagasiner dans une vie d'homme[57], Timarque est renvoyé à l'air libre après une explication dont l'essence fantastique n'est qu'infiniment partielle et ne lui sera révélée en totalité qu'à sa mort. Thessalos ressort de son entrevue avec la réponse à quelques questions botaniques et ainsi de suite. Déjà dans le fragment 11 du traité *Sur la philosophie*, Aristote disait du roi qui était revenu d'une extase avec une connaissance remarquable, que son âme aurait vu de bien plus grandes choses encore si elle s'était définitivement détachée du corps.

Pourtant, une importante différence sépare la révélation de type trophoniaque et celle pourvue par l'Asclépios de Thessalos ou dans les papyrus et les réalités magiques. Trophonios apparaît à ceux qu'il choisit, et il n'existe aucun charme pour le forcer à l'épiphanie : sans doute la soumission à un rituel précis, enseigné par le dieu lui-même, guide-t-elle les pèlerins vers l'heureuse expérience, mais la bienveillance divine n'est jamais assurée. De plus, la modification psychique des consultants devait être perçue comme une « grâce » de Trophonios. Les songes demandés à Asclépios sont également à la discrétion du dieu, même chez un Aelius Aristide dont l'insistance apparaît suspecte et compulsive, mais néanmoins soumise à la volonté divine. À l'inverse, l'apparition d'Asclépios à Thessalos est mécanique. Si elle advient après un éprouvant jeûne préparatoire de trois jours comparable aux épreuves des mystères, elle est provoquée par un prêtre expérimenté au moyen de quelques formules magiques qui contraignent le dieu à apparaître, et cette puissance surhumaine du clergé est apparentée aux incantations et aux formules des papyrus magiques, qui garantissent de même des révélations autoptiques et automatiques, souvent par le biais de visions ou de rêves. L'usage du trône est significatif encore : là apparaît Asclépios face à Thessalos pour y proclamer la vérité. À l'inverse, Mnémosyne n'apparaît pas sur son trône à Lébadée, mais c'est le pèlerin qui tente, en s'y asseyant, l'anamnèse de l'oracle[58].

---

[57] HOMÈRE, *Odyssée*, 12, 37–54 ; 156–200 : D. BOUVIER, *La mémoire et la mort*, p. 59–61.

[58] Les maléfices qui contraignent les dieux ne datent pas de notre ère : PLATON en a suffisamment décousu pour nous convaincre que la magie noire remonte loin dans l'esprit grec (*République*, 2, 364bc : en dernier lieu A. MOTTE, *À propos de la*

Dans l'histoire de l'oracle lébadéen, la première trace d'un changement notoire apparaît avec Philostrate, puisque Apollonios de Tyane descend d'emblée dans l'*adyton*, en dépit des prêtres réticents. Trophonios bien entendu se plie de bonne grâce à la consultation, mais la « grâce » qu'il donne est en soi exigée ou, mieux, la visite d'Apollonios l'oblige. La divinité, ici le *daimôn*, perd le rôle premier et directeur, qui échoit à l'homme initié. Que l'épisode soit authentique ou non, il est en tout adapté au III^e^ siècle.

---

magie chez Platon, p. 267–292 et R.L. FOWLER, *Greek Magic*, p. 1–22 ; aussi *De la maladie sacrée*, 1, mais cette manière d'obliger les dieux, pour le meilleur et surtout pour le pire, semble prendre un tour plus tragique et inquiétant au second siècle apr. J.-C. En général : A. BERNAND, *Sorciers grecs*, p. 107–129 et *passim*.

CHAPITRE IV

LÉBADÉE, ÉLEUSIS ET QUELQUES TRACES MYSTÉRIQUES SUPPLÉMENTAIRES

À de très nombreuses reprises, le terme « mystérique » a retenti dans le contexte du culte lébadéen. En aucun cas je ne veux conclure à la présence de mystères au sens plein du terme à Lébadée. L'essence du sanctuaire est ailleurs, c'est d'abord un oracle, où il est possible d'entrer en touriste, et même de voir le puits de Trophonios, au contraire des grands centres mystériques, comme Éleusis et Samothrace, interdits aux non-initiés[1]. La collectivité d'initiés, si marquante à Éleusis (même si elle se limite surtout au temps de l'initiation), est ici seulement sous-jacente : ceux qui ont reçu une réponse du dieu après leur longue préparation constituent quelque part une classe d'initiés, mais le mode de fonctionnement du culte et sa nature oraculaire lui donnent une allure différente[2]. Les Anciens eux-mêmes cependant avaient été sensibles à l'étroite parenté qui unissait la révélation de Trophonios aux cultes de type éleusinien : la composante mystérique est établie de l'époque classique à l'ère impériale, ce qui permet de faire retour sur quelques témoignages hellénistiques et romains qui associaient l'oracle de Trophonios aux mystères d'Éleusis eux-mêmes, ou favorisaient cette façon de voir. Chemin faisant, d'autres liens mystériques s'ajouteront, mais ici se trouvent résumés les principaux[3].

---

[1] Éleusis a un rempart impressionnant. À Samothrace, une inscription interdit l'accès aux non-initiés : P.M. Fraser, *Samothrace*, p. 118–121, n° 63. Voir *infra*, p. 247.

[2] Remarquons cependant qu'Héraclite déjà utilise le terme « mystères » pour certaines cérémonies où la collectivité n'est guère impliquée, notamment à propos des mages, si toutefois on peut faire confiance à Clément qui le cite (22 B 14, D.-K. ; sur Héraclite et les mystères, voir C. Schefer, *« Nur für Eingeweihte »*, p. 46–75). Sur les rapports plus tardifs, voir G. Fowden, *Hermès*, p. 125. Ensuite, les consultants, tous soumis à un rituel identique, relevaient partiellement quand même d'une *communitas* au sens où l'entendait V.W. Turner (*Le phénomène rituel*, p. 128–159, part. 148–149), dont une des caractéristiques peut être le partage d'idées eschatologiques.

[3] Pour un aperçu condensé, voir P. Bonnechere, *Trophonius of Lebadea*, p. 169–192. Dans le même volume se trouvent rassemblées les contributions des spécialistes sur les principaux cultes mystériques.

Spécialiste ès pièces chthoniennes, Trophonios est inclus par Philon et les auteurs de peu postérieurs dans une série de héros qui, comme Asclépios, sont devenus μάκαρες et ont oracle, puissance iatrique et ὄργια. Nourrisson d'une Déméter au sein d'un bois sacré, il rappelle le Démophon de l'*Hymne homérique à Déméter*. Aristophane l'introduit au cœur d'une pièce qui n'est que moquerie des cultes mystériques. Plutarque, qui fait miroiter la révélation totale à son héros Timarque dans l'antre lébadéen, inclut les Trophoniades de Béotie au rang des démons lunaires qui ont dans leurs attributions les oracles et les mystères. Quant au médium divinatoire, il semble être la transe, qui permet de voir et entendre une révélation que l'on ressent aussi de tout son être, soit à la façon des manifestations mystériques.

Le texte où Tzétzès compare l'étiolement du manteau des *initiandi* dans les deux cultes, même si l'on ne retrouve nulle part cette question de l'usure du vêtement dans les sources qui concernent Trophonios, produit un rapprochement d'autant plus instructif qu'à l'époque hadrienne, Charax de Pergame avait associé Cercyon et Trophonios en tant que demi-frères poursuivis par le roi Augias dont ils avaient ensemble dérobé les trésors. Pris au piège du roi, le père et meneur des deux héros, Agamède, était tué par Trophonios qui le décapitait pour éviter que le souverain ne pût identifier les coupables en fuite. Alors que Cercyon se réfugiait, « mauvais voisin », à Éleusis, Trophonios prenait le large jusqu'à Lébadée. L'histoire a toutes les apparences d'un collage maladroit qui devait viser en premier lieu à expliquer une parenté entre les deux cultes, mais Cercyon est mal connu, de même que sa légende[4].

4.1 RAPPROCHEMENTS PONCTUELS

4.1.1 *Interdits alimentaires*

En de nombreux cultes incubatoires, des interdits alimentaires sont signalés, et la parenté avec les mystères a été de longue date soulignée. À Éleusis, leur ancienneté ne fait pas de doute, un fragment de Mélanthios, au IV^{e} siècle av. J.-C., faisant état de réglementations cultuelles et sacrificielles à propos du mulet (τρίγλη)[5]. Or, avec le mélanoure et le trygon, celui-ci s'insère à Lébadée dans la liste présentée dans un fragment du *Trophonios* de Cratinos (fr. 236, *PCG*), de peu antérieur. Aux mystères démétriaques d'Haloa, dit une scholie à Lucien, on interdit cette fois τρίγλη et mélanoure[6].

---

[4] [PLUTARQUE], *Proverbes*, 1, 51 (= APOSTOLIOS, 6, 82 [Égée pour Augias]) ; CALLIMAQUE, *Hecale*, fr. 49, HOLLIS (et comm. *ad loc.*) ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Ploutos*, 842 ; CHARAX DE PERGAME, *Fr.Gr.Hist.*, 103 F 5. Sur Cercyon, voir A. AMBÜHL, Art. *Kerkyon*, col. 446.

La raison de ces interdits est impénétrable. Pline l'Ancien recourt pour le τρίγλη à l'explication par magie sympathique, et Artémidore commente : ce poisson est un présage onirique favorable pour les femmes sans enfants, car il « conçoit trois fois l'an ». Trygon et mélanoure sont eux de funestes présages, en relation avec le caractère de ces animaux. Le médecin Diphilos de Siphnos, au III^e^ siècle av. J.-C., traitait le mélanoure de « nourrissant ». Le τρίγλη, s'il passait pour fortifiant et utile à la formation du sang, était aussi présenté comme lourd et de digestion ardue[7]. On retiendra surtout l'auteur hippocratique du traité *De la maladie sacrée* (1), qui montre les charlatans défendre aux épileptiques le mélanoure et le τρίγλη, entre autres nourritures « difficiles à digérer »[8] : on voit là qu'ils passaient pour provoquer des crises de possession graves qui n'étaient visiblement pas, dans la pensée grecque, favorables à une saine révélation.

---

[5] MELANTHIOS, *Fr.Gr.Hist.*, 326 F 2 : τρίγλη, γαλεός, μαινίς, poisson en général, vin, oiseaux de basse-cour, fèves, grenades, pommes, chair d'animaux improprement saignés ; voir P.R. ARBESMANN, *Das Fasten*, p. 51–53 ; 76–77 ; L.A. DEUBNER, *De incubatione*, p. 14–28 ; R. PARKER, *Miasma*, p. 358–359 et 362–363. Le τρίγλη est un poisson étrange, dont les Anciens affirmaient qu'il passait par toutes les couleurs avant de mourir (PLINE L'ANCIEN, 9, 65–66, avec la note de E. DE SAINT-DENIS sur l'identification du poisson, p. 119, *CUF*), ou lors de la cuisson (SÉNÈQUE, *Questions naturelles*, 3, 18, 5). Pour une comparaison avec un oracle incubatoire, voir par ex. : *AvP*, 8, 3, 161, l. 13–14 (interdiction de viande de chèvre, de fromage et d'un autre ingrédient illisible). Les papyrus magiques font appel également à l'abstinence de poisson, viandes saignantes, viande de porc et aliments crus : *PGM*, 1, 103–106 ; 288–292 ; 4, 52–57.

[6] Schol. *in* LUCIEN, *Dialogues des courtisanes*, 7, 4 (280, 22–24, RABE). Trygon était la nourrice d'Asclépios, enterrée à Telphousa d'Arcadie (PAUSANIAS, 8, 25, 11), et on déduira une liaison avec la défense de manger du trygon dans les cultes incubatoires. Comparaisons grecques chez L.A. DEUBNER, *De incubatione*, p. 16.

[7] PLINE L'ANCIEN, 32, 5, 43 ; ARTÉMIDORE, 2, 14 (citant Aristote et son commentateur Aristophane de Byzance) ; DIPHILOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, 8, 355.

[8] Le trygon (sorte de raie) possède un dard venimeux qui était célèbre dans l'Antiquité : PLINE L'ANCIEN, 9, 155 (références plus tardives dans l'édition de E. DE SAINT-DENIS, *CUF*, p. 143). PLINE place ses commentaires sur le venin du trygon juste après ses explications sur le lièvre de mer, dont le poison violent était reconnu en sorcellerie : voir APULÉE, *Apologie*, 40, 5.

4.1.2 *Courage, Bonne Fortune et secret*

Ces abstinences, intégrées aux préparations de l'odyssée nekyiomantique lébadéenne, renvoient clairement aux épreuves purificatrices nécessaires à toute révélation mystérique[9]. Celles-ci prenaient place, pour l'essentiel, dans une petite pièce chthonienne, οἴκημα, consacrée à Agathos Daimôn et Agathé Tyché. Il est impossible d'en dater l'apparition au *Trophonion*, ce qui ne suffit pas pour en faire une adjonction tardive[10]. Car avant d'affronter le voyage aux enfers, cette localisation n'est pas innocente. Quand Criton lui confirme une mort imminente, Socrate s'en remet « à la Bonne Fortune! », car telle est la volonté des dieux. Et dans l'*Apologie de Socrate* (41c), Platon montre son maître discourant face aux juges qui lui avaient été favorables, et leur avouant sa confiance devant la mort qui est un bien, non un mal[11]. Il sait qu'il s'en ira deviser dans l'au-delà avec, entre autres, Orphée et Musée, et se dit εὔελπις.

Ce terme, εὔελπις, qui renvoie directement à la *fiducia* et la *bona spes* des initiés éleusiniens et des autres cultes à mystère[12], rappelle le Strepsiade des *Nuées*, auquel le Coryphée souhaite, juste avant sa descente dans le réduit initiatique : εὐτυχία γένοιτο τἀνθρώπῳ (512–513)[13], et ramène en dernier au pèlerin trophoniaque de Pausanias, hôte d'Agathé Tyché qui, au terme de sa purification, part εὔελπις pour le voyage entre la vie et la mort. La Bonne Fortune jouait sans doute un rôle plus important en certaines occasions religieuses qu'on ne veut bien le dire. Même si à Lébadée elle était hellénistique, Tyché se comprendrait beaucoup mieux grâce à cette phrase d'Aristophane : le rituel de Trophonios serait alors le développement logique de l'invocation à la Bonne Fortune qui devait prendre place à ce moment du parcours préparatoire.

---

[9] W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 93–95 (*cfr* les purifications nécessaires des initiés dans les tablettes de Thourion : IIA1–2, IIB1) etc. Cette purification est requise aussi pour les oracles par incubation. Aux références traditionnelles, il faut ajouter le culte incubatoire de Mandoulis à Kalabchah en Égypte dès la haute époque impériale : É. Bernand, *Inscriptions métriques*, n° 166.

[10] Pausanias, 9, 39, 5 et 13. Voir *infra*, p. 233–235.

[11] Platon, *Criton*, 43d. Platon et la langue des mystères : voir *supra*, pp. 133–134, n. 10. Que la mort soit un bien est un concept éleusinien au moins sous l'empire : *IG*, II/III², 3661, l. 6. Sur la mort comme révélation totale, voir *infra*, p. 214–216. Tyché est σώτειρα dès Pindare, *Olympiques*, 12, 1–2.

[12] F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 401–405 ; R. Joly, *L'exhortation au courage*, p. 167–170 ; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, index *s.v.* ἐλπίδες ἀγαθαί (les remarques de R. Turcan, *Le roman « initiatique »*, p. 149–199 sont salutaires mais parfois hypercritiques). Aussi U. Bianchi, Ὁ ΣΥΜΠΑΣ ΑΙΩΝ, p. 277–286 ; W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 24–25, 28, 37 (en contexte votif et mystérique) ; G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti*, p. 123–134 ; H.S. Versnel, *« May He not Be Able to Sacrifice »*, p. 256–257. Principales sources classiques, en contexte mystérique mais pas nécessairement éleusinien quoi qu'on en ait dit : Isocrate, *Panégyrique*, 28 ; Platon, *Banquet*, 193d ; *Phédon*, 63c ; 64a ; 67bc ; 114cd (115e) ; *République*, 6, 496e ; Xénophon, *Mémorables*, 4, 3, 17. Le mouvement est donc bien enclenché avant l'époque hellénistique, mais connaît une généralisation se poursuivant au Haut Empire : le sacrifice du taureau à Métèr est σύμβολον ἐυτυχίης (M.J. Vermaseren, *CCCA*, 3, 239) ; Aelius Aristide, *À Sarapis*, 45, 7 ; *Discours*, 22 (« Éleusinien »), 10 ; 48 (*Discours sacrés*, 2), 28 ; Apulée, *Métamorphoses*, 11, 21, 1 et 3 ; Cicéron, *Des lois*, 2, 14, 36 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 5, 2 ; 7, 63, 2 ; *Coré Cosmou*, 56 ; Horace, *Chant séculaire*, 73–76 ; Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 20, 477ef ; *Du visage qui apparaît dans l'orbe de la lune*, 28,

La peur des consultants de Trophonios, qui outre le sarcasme d'Aristophane avait suscité un proverbe sur les gens à la mine sombre[14], cadre au mieux avec les cultes à mystère. Dans les *Nuées*, le verbe θαρρεῖν, qui appartient au vocabulaire mystérique éleusinien mais pas exclusivement, revient à cinq reprises, et il ne fait aucun doute que le satiriste l'ait choisi intentionnellement[15]. Au moment en effet d'affronter les affres de la mort symbolique (et de la mort réelle), et d'approcher une divinité *tremendae majestatis*, on donnait courage aux mystes grâce à une formule insistant sur la confiance. Lucien associe le verbe θαρρεῖν avec la *remontée* de Ménippe εἰς τὸν βίον par l'ἀτραπός, ou raccourci initiatique[16], qui le mènera au *Trophonion*

943cd ; *Tableau de Cébès*, 20, 4 ; Xénophon d'Éphèse, *Éphésiaques*, 1, 6, 2 ; 2, 8, 2. La fin de l'Antiquité ne fait évidemment pas exception : Firmicus Maternus, *De l'erreur des religions profanes*, 22, 1–2 ; Héliodore, *Éthiopiques*, 2, 23, 2 ; 4, 18, 3 ; 8, 17, 1 ; 9, 2, 2 ; Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, 2, 6 ; 5, 26 ; Julien, *Sur la Mère des Dieux*, 20 ; *Symposion*, 37 ; *P.Oxy.*, 1070, 8–12 (Sarapis, III^e siècle apr. J.-C.). Le bon espoir est lié aussi au règne des souverains : *Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, 4, 1, 894, l. 11 (Auguste) ; *OGIS*, 383, l. 105–111 (Antiochos I^er). Le thème enfin est fréquent dans les épigrammes funéraires : A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 2, § 123–125.

[13] Aussi 437 : « j'accomplirai ces choses [m'initier], en vous accordant ma confiance » (δράσω ταῦθ' ὑμῖν πιστεύσας).

[14] Voir aussi *infra*, p. 262–269.

[15] Aristophane, *Nuées*, 141, 422, 427, 436, 990 : soit trois fois juste avant de parodier la descente trophoniaque en 506–508. S. Byl, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 21 ; 58–59, et surtout R. Joly, *L'exhortation au courage*, p. 164–170, qui développe M. Siebourg, *Goldtänien*, p. 390–410 (nombreux exemples non éleusiniens). Aussi [Platon], *Axiochos*, 371e. La formule « Courage, personne n'est immortel » (en sous-entendant : un tel « dieu » a dû mourir pour revenir à la vie) a été utilisée très couramment par les Païens, les Juifs et les Chrétiens dans leurs inscriptions funéraires. Intention sarcastique chez Grégoire de Nazianze (*apud Anthologie palatine*, 8, 29) : Aristée, cité avec Héraclès, Empédotime et Trophonios, avait une arrogance « trompeuse (ἄπιστος) », car il n'est pas μάκαρ.

[16] *Ménippe*, 22. Sur ἀτραπός et ἀτραπιτός, voir P. Boyancé, *Culte des Muses*, p. 280–281. Par ex. Platon, *Phédon*, 66b ou W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, 1179.

de Lébadée. L'utilisation à rebours du terme consacré est évidemment du meilleur ressort comique.

Le secret à propos de la signification des symboles est commun aux cultes à mystère[17], et le culte trophoniaque partage partiellement cette règle. Une statue de Trophonios, sculptée par Dédale, n'est visible que de ceux qui ont été acceptés par le dieu, et devant laquelle il est d'usage de prier avant la descente[18]. Pausanias ne soufflera mot ni de la dernière phase des préparatifs dont s'acquittent les *Hermai*, ni de sa propre vision, et gardera sa description au simple niveau des prescriptions techniques.

4.1.3 *Mystagogie*

Chaque initiation mystérique a ses mystagogues[19] : la contemplation terminale ne pouvait avoir lieu sans l'explication, la première fois, de la réalité à contempler. Même dans les cultes où la transe est essentielle, et où le contact est personnel, psychique, sans aucune communication avec les autres participants, l'expérience doit être préparée, afin de la façonner selon les catégories culturelles et dépasser le stade de la simple hallucination[20].

Ce rôle est tenu, à Lébadée, par les prêtres qui prenaient en charge le consultant (préparé par les *Hermai*) afin de le conduire aux lieux saints et secrets du sanctuaire, puis à l'ἄδυτον, et après encore jusqu'au trône de Mémoire afin d'y mener leur enquête psychique[21]. Dans chacun des mythes eschatologiques de Plutarque un mystagogue démonique intervient de la même façon : une voix pour Timarque, l'âme d'un cousin pour Thespésios. Citant ce que Platon et Aristote qualifiaient d'époptique dans la philosophie[22], Plutarque déclare qu'il en va de la philosophie comme des mystères, et que ceux qui ont franchi le mélange confus des opinions finissent par atteindre la vérité *sans plus aucun intermédiaire* : sans doute est-il une nouvelle fois significatif que Timarque, initié à Trophonios, accède à la vérité dans un des seuls oracles qui dispensaient un savoir dont le consultant était son propre prophète[23].

---

[17] Voir *infra*, p. 267, n. 64.

[18] PAUSANIAS, 9, 39, 8 (à rapprocher à nouveau d'APULÉE, *Métamorphoses*, 11, 23).

[19] Par ex. PLUTARQUE, *Alcibiade*, 34 (Éleusis) ; *LSCG*, 65, l. 145–150 (« Andania ») ; pour Samothrace, voir K. CLINTON, *Stages of Initiation*, p. 50–78 ; etc.

[20] G. LAPASSADE, *La transe*, p. 21–24 : ainsi les fumeurs de haschich doivent, pour parvenir à l'état euphorique qu'ils visent et dépasser les effets indésirables, être initiés aux valeurs culturellement transmises des effets de la drogue.

[21] Dans les *Nuées*, Socrate est le hiérophante, à tout le moins le mystagogue, pour Strepsiade, Phidippide et les disciples du pensoir : non seulement, il accouche les esprits désormais éclairés, mais il les a préparés à la révélation, et en a suivi le cheminement physique et psychique lors de l'initiation (S. BYL, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 54).

[22] Pour PLATON, on citera le *Banquet* et le *Phèdre*, voire certaines des *Lettres* (7) ; pour ARISTOTE, l'allusion est plus difficile à retracer (fr. 15, Ross) : L. BRISSON,

4.1.4 *Danse érotique*

Un fragment du *Trophonios* de Cratinos (234, *PCG*) fait allusion à une danse : « ξίφιζε καὶ πόδιζε καὶ διαρρικνοῦ » (« danse comme si tu avais une épée, et joins les pieds, et balance les fesses »). Nous tenterons plus loin de rapprocher, sans certitude il est vrai, ce fragment du culte lébadéen de Déméter, en raison du ξίφιζε, proche de l'épithète ξιφηφόρος de la déesse en Béotie. L'impératif διαρρικνοῦ oriente vers les mystères d'Éleusis, dont on connaît les importantes manifestations orchestriques au symbolisme sexuel, lequel ne serait pas déplacé lors d'une danse extatique qui aurait induit un état second propice à l'échappée de l'âme hors du corps[24]. De plus, la danse à Éleusis est de nature à réveiller les bacchants qui dorment en chaque participant, et même le genou des vieillards s'agite. Parmi bien d'autres, une coupe du Louvre montre ainsi un danseur de pyrrhique, une lance au poing, qui s'exécute au son de la musique ensorcelante d'un joueur d'*aulos*[25]. La danse et la musique sont présentes aussi aux mystères de Samothrace, souvent rattachés aux Courètes, Dactyles et Corybantes, dont l'essence première est musicale et orchestrique[26], et qui sont, rappelons-le, très proches des Trophoniades.

Introduction à la philosophie du mythe, p. 100. Remarquons que la philosophie, selon MAXIME DE TYR (*Dissertations*, 1, 8), a pour but de guider vers les sommets l'âme des apprentis philosophes.

[23] PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 77, 382de. *Idem* chez APULÉE, *De deo Socratis*, 3, 124 et chez MAXIME DE TYR, *Dissertations*, 8 (14), 2 et 9 (15), 7. Même type de révélation philosophique, mystérique et transcendante dans le dialogue *Sur la disparition des oracles*, 2, 410a et 22, 422c.

[24] Voir *infra*, p. 299. Éleusis : ARISTOPHANE, *Grenouilles*, chœurs, 324–353, 372–376 et part. 398–430 (voir A. MOTTE, *Prairies et Jardins*, p. 270–275). Transe et excitation sexuelle : G. DEVEREUX, *Transe et sexualité*, p. 67–91.

[25] Coupe d'Eucharidès, Louvre, G 136 (*ARV*, p. 231, 78). Presque toutes les figurations de danse armée comprennent l'aulète (voir J.-C. POURSAT, *Représentations de danse armée*, p. 550–615, et en dernier lieu M.-H. DELAVAUX-ROUX, *Les danses armées*, *passim*). Sur l'*aulos*, voir *supra*, p. 150–152.

[26] Voir K. CLINTON, *Stages of Initiation*, p. 50–78 ; S.G. COLE, *The Mysteries of Samothrace*, p. 1576–1577. Notamment STRABON, 10, 3, 7.

4.2 LES DÈMES HADRIENS D'ANTINOOPOLIS

À l'endroit où son jeune favori s'était noyé dans le Nil, Hadrien fit élever une cité qu'il divisa en dix tribus, comprenant chacune de trois à cinq dèmes connus[27]. Les noms retenus pour désigner ces circonscriptions passent, avec vraisemblance, pour révélateurs des valeurs de l'empereur, et on y trouve en bonne place les mystères éleusiniens, qu'Hadrien tenait en haute estime. En compagnie d'Antinoüs, il s'était fait initier à l'époptie en 128 apr. J.-C.[28]. La tribu *Athenaieus* comprenait un dème *Eleusinios* ; la tribu *Matid(e)ios*, nommée d'après la *gens* de la mère de l'impératrice Sabine, comprenait, sur cinq dèmes connus, ceux de *Démétrieus, Thesmophor(e)ios* et *Callitecnios*, faisant de la mère de Sabine Déméter en personne[29] ; la tribu *Sab(e)inios* comptait au moins cinq dèmes appelés *Harmonieus, Gamélieus,* [*Phy*]*talieus* et *Heraieus,* auxquels s'adjoignait *Trophonieus.* Les quatre premiers ont été depuis longtemps associés à la ferveur éleusinienne d'Hadrien[30], mais les arguments qui leur assignent une coloration éleusinienne, voire démétriaque au sens large, ramenant *Gamelieus* et *Heraieus* aux moissons et [*Phy*]*talieus* à Déméter et Coré, sont assez faibles[31]. La place réservée à Trophonios y demeure problématique. Ces dèmes, regroupés dans une tribu différente de celle visiblement consacrée à Déméter, pourraient davantage renvoyer aux mystères de Samothrace, dont Hadrien était initié également : *Harmonieus* y renverrait alors au mariage d'Harmonie, et en ce sens cadrerait très bien avec *Heraieus* et *Gamelieus*[32].

---

[27] *P. Lond.* 1164 : voir E. KÜHN, *Antinoopolis*, p. 117–137 ; H. MEYER, *Antinoos*, p. 215–217 et 251–260 ; O. MONTEVECCHI, *Adriano*, p. 183–195 ; P.V. PISTORIUS, *Indices Antinoopolitani*, p. 44, 96–102 ; M. ZAHRNT, *Antinoopolis*, p. 669–706.

[28] Résumé chez J. BEAUJEU, *La religion romaine*, p. 165–172.

[29] Dans deux inscriptions de Mégare, Sabine est elle-même appelée Néa Déméter (*IG*, 7, 73 et 74). *Thesmophor(e)ios* semble correct en dépit de la lecture A[mallo]phorieus de W. WEBER (*Untersuchungen*, p. 177–178).

[30] J. BEAUJEU, *La religion romaine*, p. 171 ; W. WEBER, *Untersuchungen*, p. 177–178. *Trophonieus : P. Lond.* 1164, a6, a20, b6 (aussi k28 : *Tryphoneus*). *Harmonieus* doit être préféré à *Ar[otios]* (W. WEBER, *Untersuchungen*, p. 106).

[31] Des *Antinoeia* furent instituées à Éleusis : *IG*, 3^2, 2042. Hadrien, Antinoüs et Éleusis : K. CLINTON, *Eleusinian Mysteries*, p. 1516–1525 (et 1536–1538) ; aussi E. CALANDRA, *Oltre la Grecia*, p. 105–107 ; P. GRAINDOR, *Athènes sous Hadrien*, p. 100–102 et 118–135. *Phytalos* : PAUSANIAS, 1, 37, 2. Sur le penchant initiatique d'Hadrien, voir encore S. SCHORNDORFER, *Öffentliche Bauten*, p. 47–50 (surtout Dionysos Kathégémôn de Pergame). Antinoüs bénéficia d'un culte à mystère à Mantinée (près du temple de Poséidon construit par Trophonios) : PAUSANIAS, 8, 9, 7–10, 1 (jeux et statues figurant le héros sous les traits de Dionysos) ; K.W. ARAFAT, *Pausanias' Greece*, p. 186–188 ; M. JOST, *Sanctuaires et cultes*, p. 128–129, 541–542.

La question, peu traitée, a été tranchée de deux façons. M. Guarducci fit l'hypothèse d'une consultation de Trophonios par Hadrien, dont une inscription certifie le passage à Lébadée, l'empereur ayant par la suite rapproché à Antinoopolis les deux cultes chthoniens. Pour sa part, J. Beaujeu a suivi W. Weber en donnant à Trophonios (peut-être un homonyme), dans les mystères d'Éleusis, un rôle dont nous n'aurions gardé aucune trace[33]. Bien qu'au courant des commentaires byzantins qui spécifiaient au *Trophonion* une μύησις et des τελεταί, il négligea la liaison établie par les mêmes textes entre celles-ci et les mystères éleusiniens, à une époque il est vrai où seul le versant oraculaire du culte lébadéen était mis en avant. Nous sommes désormais en position de force pour renverser cette affirmation : les fouilles à Éleusis n'ont, à ce jour, rien découvert sur Trophonios, et il serait étonnant qu'une figure du culte, assez importante pour être introduite par Hadrien dans une tribu à connotation démétriaque, ait complètement sombré dans l'oubli. L'oracle de Trophonios possédait par contre certaines colorations d'un culte à mystère. Et l'association d'un dème, nommé Trophonieus par Hadrien dans un cadre partiellement mystérique, consacre une fois de plus la reconnaissance antique, particulièrement nette à l'époque impériale, d'un Trophonios maître de mystères, sans aucun doute dans le cadre plus strict de son oracle. Hadrien a-t-il, personnellement ou par intermédiaire, consulté Trophonios ? La preuve de sa venue à Lébadée n'implique pas qu'il soit descendu dans l'antre,

---

[32] Je dois cette idée à Kevin CLINTON ; voir maintenant son article, *Stages of Initiation*, p. 50–78. DIODORE, 5, 48, 4–50, 1 ; ÉPHORE, *Fr.Gr.Hist.*, 70 F 120. De plus, l'épinicie où PINDARE (fr. 2–3, MÄHLER) parle de Trophonios et Agamède est consacrée à Casmylos de Rhodes (*em.* Rohde, mss Κασμήλῳ). Or on sait par MNASÉAS qu'un des dieux mystériques de Samothrace n'était autre que Κάσμιλος (schol. *in* APOLLONIOS DE RHODES, 1, 917) : peut-être Pindare entendait-il parler à mots couverts (*cfr* aussi l'association faite par CICÉRON, *De natura deorum*, 3, 22, 56). Sur les mystères de Samothrace en général, voir W. BURKERT, *Concordia Discors*, p. 178–191.

[33] M. GUARDUCCI, *Adriano*, p. 155–156 ; *EADEM*, *Religione di Adriano*, p. 217–218. *IG*, 7, 1675 (aussi *BCH*, 64/65, 1940–1941, p. 57, nº 2). J. BEAUJEU, *La religion romaine*, p. 171 (suivant W. WEBER, *Untersuchungen*, p. 176–178, comme l'ont fait E. KÜHN, *Antinoopolis*, p. 126 et P.V. PISTORIUS, *Indices Antinoopolitani*, p. 99). PHILOSTRATE (*Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 20) précise que le volume pythagoricien qu'Apollonios avait reçu de Trophonios avait fini au palais d'Hadrien à Antium, avec certaines lettres du sage. Il avoue que ses sources sont lébadéennes, mais le lien avec l'empereur demeure intéressant.

– Paul-Émile n'était-il pas simplement venu en visiteur ? –, mais puisque l'empereur s'était fait initier aux mystères d'Éleusis, et qu'il avait pris la peine d'inclure le nom de Trophonios dans la nomenclature d'Antinoopolis, l'hypothèse a pleine valeur.

Un bref retour aux autres dèmes de la cité égyptienne scelle cette idée : la tribu *Sébastios* regroupe en effet, outre celui de *Kaisarios*, les dèmes d'*Apollonios, Asclépios, Dioscourios* et *Héraclios*. On reconnaîtra dans les derniers le nom de trois héros unanimement rapprochés de Trophonios par les sources impériales en raison, entre autres, de leur initiation éleusinienne et de l'immortalité qu'elle leur avait conférée[34].

4.3 EUBOULEUS – EUBOULOS

Une autre relation éleusinienne est à la fois plus consistante et plus osée, car elle repose sur une assimilation qui ne fait pas l'unanimité à propos du personnage d'Eubouleus à Éleusis et dans les lamelles funéraires. Eubouleus, même s'il a fallu attendre les récentes analyses de Kevin Clinton pour s'en rendre compte, est un des grands dieux des mystères éleusiniens, honoré à l'égal de Triptolème et du couple Theos-Thea (l'appellation réelle à Éleusis d'Hadès et Perséphone) : il lui revenait d'avoir servi de guide à Perséphone – Thea lors de sa remontée vers la lumière et Déméter en chagrin sur la « pierre qui ne rit pas »[35]. Dans les cultes grecs, Zeus (Eu)bouleus apparaît comme l'exact équivalent de Pluton, à tel point que, dans les Thesmophories attiques, la présence de l'un exclut celle de l'autre. Cependant, Eubouleus à Éleusis tient une place à part, honoré indépendamment de Zeus, de Pluton et de Theos[36].

Dans la partie du sanctuaire éleusinien traditionnellement appelée « *Plutonion* », où K. Clinton a identifié avec vraisemblance la fameuse « Ἀγέλαστος Πέτρα » avec une sorte de siège naturellement dégrossi, les fouilles ont mis au jour la base d'une statue d'Eubouleus, peut-être une tête du même dieu ainsi que le grand relief de Lacratidès, prêtre de Theos, Thea, et Eubouleus[37]. Paul Faure y a découvert, en 1957, un boyau coudé d'un peu plus de quatre mètres de longueur, sur un peu moins d'un de large, qui consacre sans aucun doute l'endroit en tant qu'entrée des enfers, d'ailleurs empruntée par Thésée en personne. L'aménagement du porche naturel semble confirmer sa fonction rituelle dans l'évocation des mystères, notamment dans l'*anodos* de Coré, escortée par Eubouleus, vers sa mère assise sur l''Αγέλαστος Πέτρα[38].

---

[34] Voir *supra* p. 101–109. Triade présente dans l'inscription éleusinienne de l'initiation d'Hadrien (*IG*, II/III^2, 3575, avec commentaires de M. GUARDUCCI, *Adriano*, p. 150–151 et E. KÜHN, *Antinoopolis*, p. 126).

[35] Surtout K. CLINTON, *Myth and Cult*, p. 56–63 (notamment *IG*, I^3, 78 mentionnant les sacrifices pour chaque grande divinité) et 71–73. Encore G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti*, p. 102–110 ; 169–175 (moins convaincant).

[36] K. CLINTON, *Myth and Cult*, p. 60, qui se base sur F. GRAF, *Eleusis*, p. 172, n. 72 (par ex. W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, 2030).

Or il se fait qu'Eubouleus n'est pas un inconnu à Lébadée, comme on l'a mentionné dans la description du site. Juste au-dessous du bastion du fort catalan, sur la rive gauche de l'Hercyna, sourdent aujourd'hui quelques faibles sources, lesquelles font face aux résurgences beaucoup plus abondantes de la rive droite. Le plus au sud de ces filets d'eau, au printemps, sort d'une galerie étroite. Au-dessus de l'ouverture partiellement cintrée, s'étale l'inscription « Εὐβούλου », en belles lettres assez régulières, hellénistiques ou romaines[39]. La forme Euboulos est identique à Eubouleus déjà dans une inscription éleusinienne du Ve siècle av. J.-C., et d'autres textes le confirment : un hymne orphique appelle Pluton « Euboulos », et un autre mentionne que Déméter descendit elle-même aux enfers, en prenant Euboulos pour guide[40]. Faut-il reconnaître en ce nom l'Eubouleus éleusinien, ou n'y voir qu'une inscription funéraire, étant donné la proximité d'une autre inscription en laquelle on a coutume de voir une épitaphe : « [Νει]κοβούλου »[41] ?

La question n'est pas simple, car la seconde inscription n'est pas plus claire que son contexte : elle se composerait de deux parties, à angle droit ; l'une serait effacée sur la paroi rocheuse, l'autre serait conservée à l'intérieur même du boyau. Il n'est pas évident que les deux morceaux soient à rattacher. Et même si c'était le cas, une inscription funéraire est peu probable à cet endroit, à l'intérieur du sanctuaire et à proximité immédiate des sources, dans une aire évidemment consacrée au culte dont témoignent plusieurs dizaines de niches. La seconde inscription pourrait au demeurant avoir une connotation religieuse qui nous échappe.

---

[37] 'Αγέλαστος Πέτρα : K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 14–27. Base de statue : *IG*, II^2, 4615 ; buste (d'Eubouleus ou d'Iacchos [?]) : Athènes, MN, 181 (*ca* 330 av. J.-C. ; K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 57–58, 135, n^o 4) ; relief de Lacratidès (*ca* 100 av. J.-C. ; K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 51–53).

[38] *BCH*, 82, 1958, p. 800–801. Schol. *in* Aristophane, *Cavaliers*, 785a, Koster. Rite : K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 84–90 (plan : p. 23).

[39] *IG*, 7, 3108. De deux explications possibles, – l'Eubouleus éleusinien ou un mortel, – A. Schachter (*Cults*, 1, p. 221) semble préférer la seconde.

[40] Éleusis : *IG*, I^3, 78. *Hymnes orphiques*, 18, 12–13 et 41, 5–8. Euboulos est chez Pindare (*Pythiques*, 3, 93) une épithète de Nérée, dont Hésiode (*Théogonie*, 233–236) clame le savoir absolu de vérité et de justice. Le χάσμα Εὐβουλῆος, dont « peu s'échappent », est indiqué par Nicandre, *Antidotes*, 13–15 (à propos de l'aconit).

[41] *IG*, 7, 3109. Malheureusement, le tunnel était sous eau quand je suis passé à Lébadée.

À la faveur du nouvel éclairage porté sur le *Trophonion*, on peut dégager quelques pistes plausibles. Le sanctuaire est un lieu de passage chthonien, à plusieurs égards, comme en témoignent la réalité mythique et cultuelle de Trophonios lui-même, et la légende de la découverte de la rivière Hercyna par la jeune fille du même nom qui joue avec Coré. La mère de Coré trône en bonne place dans le bois sacré, en tant que nourrice du petit Trophonios. Qu'Euboulos, qui se joue des frontières de la mort à Éleusis, ait son nom placé juste au-dessus d'un boyau étroit semble tout sauf une coïncidence. Par ailleurs, Eubouleus est l'un des trois dieux invoqués sur les lamelles de Thourion et de Rome, en compagnie de la reine des enfers et d'Euclès[42]. Comme le sanctuaire béotien renfermait, dès le V^e siècle puisque citées en sous-main dans les *Nuées*, les sources d'Oubli et de Mnémosyne (ainsi que le trône de Mémoire), et comme il amenait le consultant à passer dans l'au-delà et en revenir, la présence d'Euboulos à Lébadée n'aurait rien d'extraordinaire ni de farfelu.

4.4 MORT, RÉVÉLATION MYSTÉRIQUE ET CONSULTATION DE TROPHONIOS

Dans un célèbre fragment du *De anima*, Plutarque a tenté une brillante comparaison de l'expérience de la mort et de la révélation mystérique[43] :

---

[42] Thourion : IIA1, IIA2, IIB1 ; Rome : IB1. Εὐκλῆς est une désignation d'Hadès (HESYCHIOS, *s.v.*) renvoyant à une « trilogie » de type éleusinien (dieux infernaux sous d'autres noms, avec Eubouleus). Sur les *pinakes* locriennes, un homme enlève Perséphone, parfois devant Hadès : serait-ce une version du retour de la déesse, par l'entremise d'un héros qui serait un « Eubouleus local », même sans torches ? (K. CLINTON, *Myth and Cult*, p. 73, à la suite de K. KERENYI, *Eleusis*, p. 173–174. Aussi C. SOURVINOU-INWOOD, *The Young Abductor*, p. 12–21).

[43] PLUTARQUE, fr. 178, SANDBACH. Voir aussi le *De facie* (28, 943c), où l'âme soumise à la seconde mort est épouvantée comme le sont les *initiandi* (οἵαν οἱ τελούμενοι

> Ce qui vient ensuite, l'âme l'ignore, jusqu'au moment où survient la mort : alors elle éprouve une impression identique à celle dont font l'expérience ceux qui s'initient aux Grands Mystères ; c'est pourquoi d'ailleurs le mot ressemble au mot (τελευτᾶν à τελεῖσθαι) et la chose à la chose. D'abord viennent les errances, et les pénibles détours, d'interminables marches effrayantes dans l'obscurité (σκότος), puis avant l'aboutissement, tout devient atroce : frisson et frémissement, et suées et épouvante sacrée.
>
> Mais après apparaît une lumière merveilleuse (φῶς τι θαυμάσιον), et des lieux purs (καθαροί) et des prairies fleuries vous sont données, qui livrent voix et danses, et la vénération de paroles sacrées et de saintes visions. Au milieu de celles-ci, l'homme, désormais parfait et initié, se promène en toute liberté, une couronne sur la tête, célèbre les mystères et vit avec des hommes purs et saints (ὁσίοι καὶ καθαροί).

Les autres âmes, non purifiées, sont destinées au bourbier éternel et terrorisées par la peur de la mort. On a souvent raccroché ce fragment aux cérémonies d'Éleusis décrites dans les *Grenouilles* d'Aristophane, et très certainement à raison[44]. Mais l'énoncé est aussi générique, et il faut souligner combien les faits relatés pourraient convenir aussi à n'importe quelle autre cérémonie de nature mystérique, y compris la consultation lébadéenne, et à deux niveaux de signification.

Le premier concerne l'expérience psychique vécue par les consultants qui, une fois couchés dans l'*adyton*, passent de l'épouvante et du doute à l'illumination oraculaire[45]. L'initié par ailleurs évolue parmi les « saints » et les purs, en toute liberté (ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος[46] περιιών) : il se comporte donc exactement comme l'âme qui vagabonde en dehors du corps et peut approcher la connaissance totale selon les fragments de *La descente à Trophonios* de Dicéarque,

---

μάλιστα θορύβῳ), et le *De recta ratione audiendi*, 47a. Pensée analogue déjà chez [PLATON], *Axiochos*, 371be. Voir aussi ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 154–158 et 448–459.

[44] Par ex. G. MÉAUTIS, *Eleusinia*, p. 97–99 et G.E. MYLONAS, *Eleusis*, p. 265–266.

[45] Les marques de la peur irraisonnée sont pour l'essentiel proches des symptômes retenus par les médecins grecs pour diagnostiquer l'épilepsie, et critiqués dès le premier chapitre du traité *De la maladie sacrée* : durant la nuit, peurs, terreurs, délires, sauts hors du lit, fuites en dehors de la maison, sont vus comme les assauts d'Hécate, ou l'irruption de héros ou encore de la (mystérique) Mère des dieux et de bien d'autres divinités. *Cfr* HORACE, *Épodes*, 5, 91–102, et ALEXANDRE POLYHISTOR, *Fr.Gr.Hist.*, 273 F 93, § 32, etc.

[46] G. MÉAUTIS (*Eleusinia*, p. 97, n. 1) rapporte le terme à PLATON (*Phédon*, 62bc), où il est question des animaux consacrés aux dieux qu'on laisse aller où ils veulent. La notion de consécration est intéressante.

le mythe de Timarque ou de Thespésios. Kevin Clinton enfin a récemment remis l'emphase sur l'importance de la noirceur mystérique à Éleusis, quand le myste, soit « celui qui est fermé », ou « celui qui a les yeux fermés », subit une sorte de mort temporaire, par rapport à l'épopte, « celui qui voit »[47].

Le second niveau concerne l'itinéraire physique du consultant. Ayant bu aux sources infernales, celles des lamelles funéraires, l'impétrant, dans sa lente pérégrination nocturne vers l'*adyton*, est assimilé à un mort qui s'achemine vers la révélation et la libération de l'âme.

Ajoutons-y enfin cette notion très platonicienne de la mort vécue comme l'initiation à la vérité, par analogie à la pseudo-mort vécue lors de l'initiation aux mystères, introduction très partielle à la vérité. Cette idée, dont l'origine exacte est inconnue, s'applique parfaitement à un oracle qui impliquait une mort transitoire, l'ingestion de Léthé et Mnémosyne, et une catalepsie qui passait pour un séjour dans l'au-delà, avec à la clé une révélation partielle mais « englobante ». L'initiation isiaque de Lucius chez Apulée met bien en évidence cette mort volontaire et temporaire : « j'ai approché des limites de la mort ; j'ai foulé le *seuil* de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière incandescente ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus *face à face* et les ai adorés de près »[48]. Et Trophonios, depuis l'*Hymne homérique à Apollon* et Pindare, n'est-il pas d'abord un passeur de mondes et un poseur de seuils qui trépasse pour acquérir le don de prophétie ? C'est dire si l'expérience trophoniaque en tant qu'initiation à une révélation mystérique n'est pas une chimère moderne, mais une chose qui devait aller de soi aux yeux des Grecs, et sans doute inscrite dans le rituel à très haute époque.

---

[47] K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 85–86 ; déjà entre autres U. Bianchi, Ὁ ΣΥΜΠΑΣ ΑΙΩΝ, p. 280–281 et G. Méautis, *Les dieux de la Grèce*, p. 99. Même impression dans le discours olympique de Dion Chrysostome (*Discours*, 12, 33), quasi-contemporain du *De genio Socratis*, où un barbare serait introduit dans une cérémonie mystérique : il « est comblé de visions mystérieuses, comblé de voix entendues qui le sont aussi, il passe par des alternances de ténèbres et de lumière (. . .) » (trad. E. Des Places, *Platon et la langue des mystères*, p. 84). L'idée est déjà exprimée dans le *Phèdre* de Platon, où des visions terribles précèdent la vision béatifique de la Beauté (250bc et 251a).

[48] 11, 23, 5–7, trad. E. Des Places, *Platon et la langue des mystères*, p. 85 (*cfr* le comm. de J.G. Griffiths, *Apuleius*, p. 296–301). Le soleil nocturne relève d'une interprétation astrologique : voir F. Cumont, *Les enfers selon l'Axiochos*, p. 274–281.

4.5 CONCLUSIONS

L'oracle de Trophonios fut donc conçu, dès l'époque classique, comme proche des mystères de par ses rites mais sans aucun doute aussi de par la nature de sa révélation. L'origine de cette composante mystérique demeurera sans doute à jamais occultée par le manque de sources archaïques, mais il serait étonnant qu'elle soit née entièrement à l'époque classique. Les mystères, comme un *leitmotiv*, traversent en filigrane toute la vie du *manteion*, et les témoignages qui en font foi ne peuvent certes pas s'expliquer par le hasard ou le fait d'une vile imitation de rituels à la page pour rehausser la popularité d'un sanctuaire décadent. La Béotie ne manquait pas de piété pour fonder des cultes à mystère : celui des Cabires près de Thèbes en est un exemple flagrant, et sur une inscription en linéraire B de Thèbes, on lit successivement le nom des trois protagonistes du futur complexe « éleusinien », Déméter, (Zeus) Oporès, Coré[49].

---

[49] Le plus étonnant est qu'une théorie récemment réaffirmée fait de la Béotie mycénienne la patrie des mystères d'Éleusis : I.R. METZGER, *Das Mädchen mit der Gans*, p. 62–69, et surtout E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, p. 86–87 (reprenant une théorie développée auparavant, plausible mais intuitive). Cabires : M. DAUMAS, *Cabiriaca*, *passim* ; A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 66–110 ; IDEM, *Evolutions*, p. 112–142. Tablette TH Fq 121 : L. GODART et A. SACCONI, *Dieux thébains*, p. 99–111.

QUATRIÈME PARTIE

PÉNÉTRER LES ENFERS ET EN REVENIR : ASPECTS PRATIQUES ET IMAGES MENTALES

Une des singularités de l'oracle de Trophonios était assurément le voyage aux enfers pour consulter la divinité. Les points de contact mantique avec les enfers, ou *psychomanteia*, étaient assez nombreux en Grèce mais il est difficile d'en établir la liste exacte et l'historique[1]. Encore faut-il distinguer entre nécromancie, ou évocation des morts (parfois violente), et les oracles de héros ou divinités, comme Trophonios ou Asclépios, ontologiquement supérieurs. Je me garderai bien de combler nos lacunes en matière de nécromancie par le culte trophoniaque, même s'il est probable qu'une bonne partie des rites décrits pour Lébadée aient été monnaie courante dans les oracles des morts.

---

[1] Voir maintenant D. Ogden, *Necromancy* (je n'ai pas eu l'occasion d'intégrer son contenu). Encore R. Ganschinietz, Art. *Katabasis*, col. 2359–2449 ; P. Kyriakou, ΚΑΤΑΒΑΣΙΣ, p. 256–264.

CHAPITRE I

LE PASSAGE DANS L'AU-DELÀ : MODALITÉS ET INITIATION

Le chemin physique et psychique qui conduisait le pèlerin dans l'antre trophoniaque a fait l'objet d'une analyse détaillée, avec ses étapes de séparation toujours plus accentuées, lorsqu'il a été question du rôle de l'effroi dans l'induction d'un état modifié de conscience. Certaines étapes méritent maintenant une attention spéciale.

1.1 Le bois sacré de Lébadée

À la sortie des gorges, Trophonios résidait dans un *alsos* verdoyant au long de l'Hercyna, dont l'imprégnation naturelle était renforcée par la présence de nombreuses divinités[2].

1.1.1 *L'*alsos *comme lieu symbolique de fracture*

Chaque pré riant dissimule sous ses fleurs une faille sur la mort et l'au-delà : nul n'a mieux qu'André Motte saisi avec bonheur ce rythme cosmique et, plus encore, la fusion fondamentale de la pensée grecque avec cette nature cyclique[3]. Une étude des bois sacrés aboutit, à peu de choses près, à la même constatation : l'*alsos* grec, souvent *extra muros*, peut être réduit à un commun dénominateur souple et efficace, soit la manifestation naturelle d'un espace médian entre deux mondes. Cette médiation se manifeste dans les très nombreux rituels qui y lient les hommes aux dieux, principalement relatifs aux mystères, à la divination et aux initiations à l'âge adulte (révélation et trépas sont aussi au cœur des rituels dans lesquels les jeunes gens deviennent adultes). Fissure entre les mondes, le bois sacré actualise aussi une rupture dans le temps linéaire, en vivant au rythme de l'Âge d'or, dont Cronos est le dieu par excellence des renversements[4].

---

[2] Pausanias, 9, 37, 7 ; 39, 2 ; 39, 4 ; 39, 9. La puissance symbolique du bois sacré aurait dû faire l'objet d'un chapitre antérieur, mais celui-ci aurait rompu la logique des développements sur Trophonios lui-même.

[3] A. Motte, *Prairies et Jardins*, pour Coré-Perséphone : p. 35, 45–46, 117–118, 253–254, 266–269 ; en général 153–324.

Selon cette classification, ce n'est pas un hasard si le sanctuaire de Poséidon au Cap Ténare était un bois sacré : on y trouvait un temple et une grotte, d'où Héraclès était revenu des enfers avec le Cerbère, et qui passait pour un *psychopompeion*. Terre d'asylie, soit de protection absolue, le sanctuaire était un lieu d'affranchissement pour les esclaves qui, libres de leurs chaînes serviles, y côtoyaient précisément les charmes de l'Âge d'or[5]. En ce qui concerne l'*alsos* de Trophonios, chacune des parties précédentes suffit à convaincre de ce qu'il était, parmi les bois sacrés grecs, un des plus représentatifs de cette fracture. En lui-même, le bois sacré s'ajoutait donc à la liste déjà longue des contacts avec les enfers pressentis par les consultants[6]. Dans l'aire réservée aux nymphes reposait Arcésilaos dans son dernier sommeil, et quelles que soient l'ancienneté et la nature de sa tombe, où un héros en quête de renom immortel pourrait-il être mieux que dans un Hadès perpétuellement vert[7] ?

Le bois sacré de Lébadée était donc une faille vers le monde infernal, mais il s'agit d'une faille « multiple ». Où disparaît Trophonios poursuivi par Hyrieus (ou Augias) ? À l'endroit dans l'*alsos*, dit Pausanias, où se situe aujourd'hui le *bothros* d'Agamède. Cet autel creux est évidemment une passe chthonienne, comparable à la fosse creusée par Ulysse à l'entrée des enfers. C'est là qu'une invocation à Agamède, en pleine nuit, livre le passage vers l'oracle. Mais ce conduit ne mène pas à l'oracle de Trophonios, dont le puits est nettement disctinct. À ce point du raisonnement, quelques comparaisons s'imposent.

---

[4] J'en ai donné le détail ailleurs : P. BONNECHERE, *The Sacred Grove* (alsos) *in the Mantic Rituals* ; aussi *Prairies et jardins grecs*, p. 29–50. Âge d'or : F. GRAF, *Bois sacrés, passim.*

[5] SOPHOCLE, fr. 235–236, RADT (avec le commentaire de J. DUCAT, *Les hilotes*, p. 183–187) ; STRABON, 8, 5, 1 ; aussi PAUSANIAS, 3, 25, 4–9. Cap Ténare : D. OGDEN, *Necromancy*, p. 34–42. Cronos et affranchissements : F. GRAF, *Bois sacrés*, p. 26–27.

[6] Hermès, vivant dans les flancs du Mont Cyllène en Arcadie, vole les vaches d'Apollon, et il agit en psychopompe pour mener les bêtes, en Élide, sur une prairie d'asphodèles aux relents infernaux d'ailleurs jouxtée d'une grotte profonde (*Hymne homérique à Hermès*). Un rapprochement est tardivement établi entre le Ténare et le *Trophonion* : NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire romaine*, 1, p. 376.

[7] Caractère funéraire des *leimônes* : A. MOTTE, *Prairies et Jardins*, p. 241 et n. 24 ; des *alsè* : D.E BIRGE, *Sacred Groves, passim* ; P. BONNECHERE, *The Sacred Grove* (alsos) *in the Mantic Rituals.*

1.1.2 *Œdipe à Colone : passage aux enfers et mystères*

Grâce à une récente étude de Claude Calame, le bois sacré qui voit disparaître Œdipe à Colone chez Sophocle m'est apparu sous un jour singulièrement proche de celui de Lébadée[8] : il y est peu question d'oracle, mais bien d'un culte à mystère. Le roi de Thèbes, déchu, aveugle et entièrement dépendant de ses filles, y est accueilli par Thésée. Sur l'ordre de Delphes, il a accompli son dernier voyage, pèlerinage autant terrestre qu'eschatologique : au passage « horizontal » de Thèbes à Athènes correspond en effet le passage vertical de ce monde vers l'au-delà, moyennant le franchissement du « seuil de bronze » qui descend dans le sol de Colone (1590–1591) et qui est aussi, semble-t-il, la désignation métonymique du bois sacré. D'emblée éclate l'ambivalence fondamentale de l'*alsos* (668–693) : sous les modulations du rossignol, les ombrages du sanctuaire abritent aussi, au moins en potentialité, Dionysos pour ses saintes orgies, Déméter et Coré tressant des guirlandes de narcisses et de crocus, et enfin les Muses et Aphrodite. Mais chaque élément de ce *locus amoenus* est amphibologique et renvoie tant au plaisir qu'à un monde moins souriant : le sommeil érotique apparenté au coma léthargique et à la mort, le dévoiement dionysiaque des bacchantes en furie et l'enlèvement de Coré, le tout sous les trilles qui sont les lamentations de Procné, métamorphosée pour avoir fait dévorer par Térée leur fils Itys.

Arrosé par une rivière dont les eaux ne tarissent jamais (685–693), pleinement infernale, le sanctuaire appartient entre autres à Poséidon Hippios, l'ébranleur du sol, mais abrite aussi les Euménides, dites filles de Scotos, les ténèbres personnifiées (40 et 106) qui font un pendant parfait à Trophonios appelé Scotios. Pausanias parle encore d'Athéna Hippia (1, 30, 4). Le seuil d'airain qu'emprunte Œdipe mène certes aux enfers : il est associé par les scholiastes à l'enlèvement de Coré et se trouve à proximité du « cratère » (géologique ?) où étaient conservées les marques du serment entre Thésée et Pirithoüs lors de leur folle équippée pour enlever Perséphone (1593–1597)[9].

---

[8] *Mort héroïque et culte à mystère*, p. 326–356 (aussi D.E. Birge, *The Grove of the Eumenides*, p. 11–17).

[9] Pour Apollonios de Rhodes (1, 101, et schol. *ad loc.*), Thésée et Pirithoüs seraient descendus aux enfers par la bouche du Ténare : dans ses différences, la tradition est donc logique.

Mais là n'est pas enterré Œdipe : sa tombe est ailleurs dans le bois sacré, à un emplacement connu du seul Thésée, désormais dépositaire d'un secret presque mystérique dont seul son successeur aura connaissance.

Les similitudes ne s'arrêtent pas là. Au niveau oraculaire d'abord, Œdipe au seuil de sa mort est doté de la parole véridique, oraculaire (74), au même titre que Trophonios avait acquis son statut de devin dans la mort : il se présente comme un misérable εἴδωλον[10], presque un mourant qui vaticine (109–110 ; [aussi 393]). Englouti par la terre, plus exactement κεκρυμμένος, terme aux connotations initiatiques et mystériques (621 ; 1552 : κρύψων), son corps protégera désormais l'Attique en tant que σωτήρ (621–628 ; 460 ; 487mss). Mystérique est encore la disparition d'Œdipe, qualifiée de δρώμενα (1644), qu'il n'est permis ni de voir ni d'entendre (1650–1652), accompagnée d'une lumière insoutenable qui force Thésée à se couvrir les yeux. Dernier point : l'analyse de Claude Calame insiste assez sur la difficulté de percevoir quel dieu, chthonien ou olympien, vient chercher l'aveugle à la fin de la pièce[11], et tant Trophonios que sa révélation partagent cette ambivalence fondamentale entre éther et enfers[12]. N'est-il pas fascinant de voir combien l'itinéraire d'Œdipe, jalonné de marques mystériques, peut-être éleusiniennes, trouve de correspondants dans l'itinéraire trophoniaque ? Il n'est pas jusqu'au sacrifice chthonien, au bain rituel avec de l'eau venant du bois de Déméter et au changement de vêtements, et même à Hermès psychopompe, qui n'y fassent référence. Le tout à l'ombre d'un *alsos* qui, décor de la scène, est aussi le miroir métaphorique du drame qui s'y déroule. Le culte d'Œdipe nous entraînerait trop loin, mais le fait que le héros soit enterré, selon Lysimaque d'Alexandrie (vers

---

[10] Image déjà relevée chez EURIPIDE, *Phéniciennes*, 1540–1545 : voir *supra*, p. 83–84.

[11] Κρύπτω : P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain*, p. 72–73 et 209 ; M. HALM-TISSERANT, *Cannibalisme et immortalité*, p. 49–87 : « Le feu d'immortalité ». Côté chthonien : 1551–1567 ; 1606–1607 ; côté olympien : 1456 ; 1470–1471 ; les deux à la fois : 1460–1461 : « la foudre ailée de Zeus aura tôt fait de m'emmener chez Hadès » ; 1654–1655 : (Thésée se prosternant) « dans une même prière la Terre et l'Olympe des dieux » ; 1658–1662 (ni l'un ni l'autre : le dieu qui emmène Œdipe reste indéterminé). C. CALAME, *Mort héroïque et culte à mystère*, p. 344–345.

[12] Faut-il rappeler aussi l'odyssée analogue d'Amphiaraos poursuivi par Périclymène (Hadès), que Zeus, – olympien je présume, – en ouvrant le sol d'un coup d'éclair, fait basculer sous terre pour qu'il y vaticine de façon très chthonienne, mais pas à l'endroit de sa disparition (PINDARE, *Néméennes*, 9, 24–27 ; 10, 8–9 : voir A. SCHACHTER, *Cults*, 1, p. 19–26).

200 avant J.-C.), dans le sanctuaire de Déméter à Éteonos[13] est significatif.

Un petit retour pour finir sur le médecin Thessalos en perdition avant de recevoir la vision d'Asclépios : son voyage pour Thèbes semble un pèlerinage de dernière chance. On a pu dire qu'il avait réalisé un voyage « horizontal » pour arriver chez le prêtre, avant de gagner son voyage vers la divinité. Thessalos posait lui-même l'alternative, voir dieu ou mourir, ce qui revient un peu au même, eu égard à l'histoire de Timarque[14]. Mais au total, tous les pèlerins en route vers Trophonios sont marqués au même fer, accomplissant le déplacement géographique pour tenter le saut de l'âme.

1.1.3 *Le* Plutonion *d'Acharaca*

Strabon donne au *Trophonion* le parallèle inattendu du *Plutonion* d'Acharaca, entre Tralles et Nysse (14, 1, 44). Le sanctuaire, dans le village ou à proximité, comprend un temple de Pluton et Coré, avec un somptueux *alsos*. Un antre remarquable par sa nature, le *Charonion*, s'ouvre peu au-dessus, endroit mortel pour les vivants, à l'exception des personnes dûment autorisées. D'abord viennent les prêtres, qui y incubent au profit des pèlerins qu'ils logent dans leur propre demeure. Ensuite certains malades introduits par les prêtres y sont laissés à eux-mêmes plusieurs jours, sans nourriture et donc contraints à jeûner ; l'esprit en paix, ils y gagnent leurs rêves salvateurs, assistés par les prêtres appelés mystagogues qui agissent cette fois comme conseillers. Enfin les éphèbes y apportent, lors d'une panégyrie annuelle, un taureau que les vapeurs infernales « toxiques » tuent en l'espace d'un moment.

Bien que Strabon ait condensé son information en quelques lignes, on devine ici un sanctuaire disposé comme le *Trophonion* : l'*alsos* de grande taille est consacré à deux puissances chthoniennes ; une grotte, peu au-dessus mais en dehors du bois sacré (« ὑπερκείμενον τοῦ ἄλσους »), est à la fois une bouche des enfers et un oracle par incubation proche de celui de Trophonios en fonction du jeûne prolongé et de la méditation orientée[15]. Les mystères, nommément cités, déterminent la cure des pèlerins initiés pour résister à l'hostilité naturelle de l'endroit. Strabon précise aussi que lors de la panégyrie annuelle, les participants pouvaient « voir et entendre à propos de ces choses ». De la même manière qu'à Lébadée, les oracles par les rêves, voire les visions, tendaient naturellement à faire se compénétrer les sphères oraculaire et mystérique. Comme dans tous les cultes iatromantiques, la notion de pèlerinage jouait ici son rôle capital : nombre d'inscriptions retrouvées à Épidaure insistent sur l'espoir récompensé des fidèles qui avaient eu la foi de se déplacer.

---

[13] Bain : Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1595–1607 ; Hermès : 1544–1555. Éteonos : Lysimaque, *Fr.Gr.Hist.*, 382 F 2 : voir L. Edmunds, *Cults*, p. 221–238 (qui épinglait avec Trophonios une ressemblance que nous pouvons désormais pousser plus loin).

[14] J.Z. Smith, *Map is not Territory*, p. 185. Sur le bois sacré dans l'histoire de Thessalos, voir P. Bonnechere, *The Sacred Grove* (alsos) *in the Mantic Rituals*.

Strabon ne dit pas explicitement que les consultants étaient hébergés dans le bois sacré, mais puisque les malades résidaient chez les prêtres, on peut conjecturer que l'*alsos*, πολυτελής, soit « qui exige des dépenses énormes », était utilisé à des fins pratiques : l'archéologie de tous les sanctuaires iatromantiques a révélé des auberges et des installations hydrauliques à la disposition des patients-pèlerins, à Épidaure ou à Oropos par exemple[16].

Alsos chthonien, entrée infernale mais un peu à l'écart, oracle (ici par incubation) et culte à mystère, le *Charonion* date au moins de la fin de l'époque hellénistique. On peut discuter sur l'origine du culte, loin d'être unique dans la région : Strabon rapporte deux autres *Charonia*, un à Hiérapolis et l'autre à Magnésie, l'Aornum. Or Magnésie du Méandre est une colonie de la Magnésie thessalienne : l'impact de la population d'origine, peut-être habituée à Asclépios et à la caverne de Chiron, pourrait l'emporter sur l'hypothèse traditionnelle des influences asianiques[17].

---

[15] Sur la consultation « par délégation » à Lébadée, voir *supra*, p. 59-61.

[16] Les malades qui logent chez les prêtres sont connus par Aélius Aristide, hébergé à Pergame chez le sacristain (*Discours*, 48, 35-36 et 46). Ménippe aussi loge chez le mage qui va l'emmener aux enfers : Lucien, *Ménippe*, 7. Mention expresse de l'auberge à l'intérieur du péribole pour les « suppliants du dieu » (Asclépios) et les employés à Tithorea de Phocide : Pausanias, 10, 32, 12. À Élée (Velia), on note la présence de φώλαρχοι (« magistrats ayant en charge la caverne »), qui sont aussi médecins (avec οὔλις = *medicus*), et l'existence d'une gilde (?) de docteurs qui auraient présidé à des incubations, ou qui en auraient pratiqué, est très tentante ; et ce d'autant plus que Parménide d'Élée, dans une inscription de peu postérieure à sa mort, avait été adopté comme patron fondateur du groupe : en dernier lieu A.G. McKay, *Apollo the Healer*, p. 11-22.

[17] Strabon, 12, 8, 17 et 14, 1, 11. Y. Ustinova, *Mythical Residents*, p. 267-288. Sur l'antre d'Hiérapolis de Phrygie, voir Damascios dans la *Vie d'Isidore* (*apud* Photios, *Bibliothèque*, 242, 131-132) : *infra*, p. 269-271.

1.1.4 *Colone, Acharaca, Lébadée : un modèle chthonien ?*

Tant à Acharaca qu'à Lébadée, l'*alsos* chthonien ne recèle donc pas le siège de l'oracle, lequel, situé un peu en dehors, demeure inaccessible au pèlerin non consultant. Sans vouloir me lancer dans une étude approfondie, je crois que cette dichotomie dans l'entrée aux enfers est fondamentale dans la mentalité ancienne. On pénètre les enfers en deux temps : entrer d'abord dans un endroit tout entier tendu vers l'Hadès, puis de là seulement prendre le passage qui mène à l'Hadès proprement dit. Ainsi Éleusis est-elle un sanctuaire chthonien avec *alsos* et consacré à Theos et Thea, où l'on entrait par des portes monumentales percées dans de hauts remparts. Dans le sanctuaire même, au moins deux entrées donnaient accès au monde infernal : l'ἀνάκτορον dans le τελεστήριον et le *Plutonion* avec son boyau étroit[18].

Le même raisonnement conviendrait au grand sanctuaire delphique : de récentes études palynologiques ont démontré que le bois sacré, sans aucun laurier, se situait en toute vraisemblance, avant 500 av. J.-C., près de la source Castalie. Les auteurs classiques qui parlent des lauriers près du temple décriraient donc une réalité toute nouvelle. Jusque-là je suivrai sans hésitation la nouvelle interprétation, mais pas la conclusion selon laquelle l'oracle était, à l'origine, installé près de Castalie, pour être ensuite déplacé dans le temple même[19]. En fait, la présence de l'oracle un peu au-dessus de l'*alsos* et en dehors du bois sacré, pourtant chthonien, est assez conforme à notre modèle.

Les *Nuées* d'Aristophane présentent le φροντιστήριον, dont le nom rappelle entre autres le τελεστήριον chthonien d'Éleusis, selon le même schéma binaire[20]. Quand le disciple consent à lui ouvrir la porte, Strepsiade pénètre dans le pensoir, et en même temps aux enfers, comme le prouve son exclamation[21] : « Héraclès ! d'où viennent ces animaux sauvages ? ». C'est la posture des autres élèves qui l'intrigue : ceux-ci, lui apprend-on, scrutent ce qu'il y a sous la terre, jusqu'au fond du Tartare (180–199). Déjà dans le monde chthonien,

---

[18] Topographie d'Éleusis : K. CLINTON, *Myth and Cult, passim.*

[19] J.-M. LUCE, *Paysage delphique*, p. 983-995.

[20] P. BONNECHERE, *La scène d'initiation des* Nuées, p. 462–465. On peut dire la même chose des *Grenouilles*, etc.

[21] A.M. BOWIE, *Aristophanes*, p. 106 et 119–120 ; S. BYL, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 34–35.

Strepsiade descend, lors de la catabase, au tréfonds du monde souterrain, pour y recevoir la lumière des Nuées pendant que le Coryphée et le chœur occupent la scène. Au vers 627, Socrate réapparaît, maugréant, et appelle le vieillard πρὸς τὸ φῶς, soit le fait revenir à la lumière, couronnement de l'anabase. De plus, à la fin de la pièce (1477–1485), juste à la porte du pensoir, Strepsiade reçoit l'illumination de sa vengeance, soit incendier la maison de Socrate, par un oracle clédonomantique que lui délivre un Hermès, placé bien à propos à l'intersection des mondes.

Selon le modèle offert par la tragédie de Sophocle, on peut d'ailleurs à bon droit se demander si, à en croire les rationalisations tardives qui faisaient de l'*adyton* la dernière demeure de Trophonios et la mort « oraculaire » du héros dans la tradition pindarique, Lébadée n'abritait pas, à l'endroit même de l'oracle, la « tombe » de Trophonios, et ce même si les légendes relatives à la fin de Trophonios sont très discrètes sur le statut atteint par le personnage. Pausanias dit qu'il fut reçu par la terre à Lébadée (ἐνταῦθα ἐδέξατο ἡ γῆ διαστᾶσα), formulation vague qui néanmoins trouve un corrélat très proche dans l'*Œdipe à Colone* (1661–1662) : « ou bien le sol de la terre, des morts, s'est entrouvert pour l'accueillir et le mettre à l'abri de toute souffrance » (ἢ τὸ νερτέρων εὔνουν διαστὰν γῆς ἀλάμπετον βάθρον)[22]. Je n'en conclurai rien cependant, faute de documents probants.

1.1.5 *Abeilles et miel*

Toute courotrophie divine a partie liée avec les abeilles : habitant dans les anfractuosités, elles colonisent les prairies fleuries[23]. Dans les bribes mythiques qui ont subsisté au hasard des mille ans d'histoire lébadéenne, les abeilles sont présentes à quelques reprises. C'est à elles d'abord que l'on devait la découverte du *manteion*[24] : Saon d'Acraiphia, le plus âgé des émissaires béotiens, avait suivi un essaim d'abeilles qui le mena sous terre, dans ce qui allait devenir l'antre de Trophonios. Au-delà de leur rôle d'animal guide, il faut leur reconnaître avec le héros deux liaisons sûres : les abeilles sont cavernicoles et, parce qu'elles produisent du miel, nourrissent d'étroites relations avec la mantique. Ensuite viennent deux liaisons plausibles : Trophonios étant en position de τρόφιμος par rapport à Déméter, elles pourraient avoir eu aussi une fonction nourricière, dans la sphère d'une déesse dont les prêtresses semblent avoir été dénommées, de façon générique, les « Μέλισσαι »[25]. De même, les abeilles étaient réputées pour leur ordre et la perfection de leurs constructions domestiques, auxquelles correspond, quelque part, la réalisation parfaite du bâtiment souterrain qui constituait l'antre[26].

---

[22] Les allusions tardives sont nombreuses, mais quelle est leur valeur réelle ? (voir *supra*, n. 93–94).

[23] Sur les abeilles et le symbolisme qu'elles recouvrent dans la pensée grecque, voir L. BODSON, Ἱερα ζωια, p. 20–25 et F. ROSCALA, *Presenze* (fondamental). Voir aussi, pour leur relation avec les prairies fleuries, apanage des divinités du cycle de la fécondité, A. MOTTE, *Prairies et Jardins*, p. 5–25 et 102–103.

[24] PAUSANIAS, 9, 40, 1–2 ; aussi schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, HOLWERDA et TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a, HOLWERDA, avec « Harmatios » à la place de Saon : voir *infra*, p. 307, n. 49.

L'*Hymne homérique à Hermès* (552–567) est sans conteste un point de comparaison idéal pour Trophonios : le dieu nourrisson reçoit d'Apollon l'oracle des Thries, ces femmes-abeilles delphiques qui prophétisent le vrai quand on les nourrit de miel, et le faux dans le cas contraire. Nous sommes au cœur des concepts trophoniaques, entre *alétheia* et *léthé*[27]. Le miel était tout aussi nécessaire pour obtenir un oracle de Trophonios, puisque les gâteaux que les pèlerins emportaient sous terre devaient leur réputation à un seul de leurs ingrédients, le miel, et ce au moins depuis le V^e^ siècle[28]. Tzétzès insiste sur le lien de cause à effet entre les abeilles inventrices de l'antre et l'obligation de descendre avec des gâteaux de miel, même si l'usage de ce type de gâteaux n'était évidemment pas réservé à Trophonios : Asclépios et d'autres divinités oraculaires requéraient les mêmes ingrédients. À l'oracle de Pergame, les gâteaux pétris au miel et à l'huile d'olive sont nécessaires au rituel préparatoire, sans doute offerts entre autres à Tyché et Mnémosyne[29]. Le fait d'emporter les gâteaux avec soi, plutôt que de les consacrer sur un autel, est particulier à l'oracle lébadéen : peut-être est-ce une « offrande aux serpents » ou à Trophonios en personne, dont certaines sources tardives ont été jusqu'à faire un serpent, ce qui n'étonnera guère quand on connaît les figurations d'Agathos Daimôn ou de Daimôn Meilichios sous la forme d'un serpent barbu[30]. Malheureusement, on ne peut que souligner les ressemblances, l'usage exact des pâtisseries étant inconnu à Lébadée.

---

[25] Étude approfondie de L. Bodson, ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ, p. 25–38 (38–43 : Artémis). Aussi Nicandre, *Antidotes*, 448–451 : les abeilles, nées d'une carcasse de veau dans une clairière, travaillent en l'honneur de Déméter à remplir leurs rayons de miel.

[26] Pausanias, 9, 39, 9 : voir L. Bodson, ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ, p. 21–22. On a avancé encore que le nom d'Hyrieus, dont Trophonios construit le trésor, serait à rapprocher de ὗρον, la ruche, ce qui n'est pas impossible mais trop hypothétique pour être utilisé à des fins démonstratives (F. Frontisi-Ducroux, *Dédale*, p. 188, n. 66, suivie par Z. Petre, *Trophonius ou l'architecte*, p. 35, n. 83).

[27] Aussi Zénobe, 5, 75 (les thries sont des cailloux utilisés pour la mantique) et Stéphane de Byzance, *s.v.* Θρîα. Les Thries, qui ont transmis leur savoir à Apollon, mériteraient une longue étude : ces femmes sont aussi des Moires, ce qui est logique pour les détentrices du savoir absolu. Leur demeure est à proximité de Castalie (l'article de J. Larson, *Corycian Nymphs*, p. 341–357, est décevant à ce propos). Un autre bon parallèle vient du devin Iamos, l'ancêtre d'une des familles mantiques d'Olympie, triplement prédestiné à la carrière mantique : fils d'Évadné des œuvres d'Apollon, il est nourri de miel, et ce par deux serpents. Il avait aussi été caché (κρύπτος) « parmi les roseaux et les ronces impénétrables », métaphore du sein de la terre nourricière qui unit le *leimôn* humide et l'antre secret : Pindare, *Olympiques*, 6, 36–57.

[28] Aristophane, *Nuées*, 506–508 ; voir *supra*, p. 47–48.

L'intrication du miel et de la mantique, ancienne et souvent rappelée[31], appelle une explication : Aristote faisait du miel une substance toute faite que les abeilles, « qui ont quelque chose de divin », recueillaient sur les fleurs. Cette substance elle-même était d'origine incertaine, mais il la pensait « tombée de l'air », surtout au lever des étoiles[32]. Le miel, aux nombreuses qualités physiques et psychiques, me semble devoir son mystère et son pouvoir inspirateur à son contact aérien où, selon la plupart des traditions populaires et présocratiques, séjournaient les âmes, les dieux et/ou les démons[33]. Quand Pindare appelle la Pythie Μέλισσα, la métaphore joue sur l'insecte qui dans le miel concentre la prophétie envoyée de l'éther par Apollon[34]. Cette lecture s'accommode assez bien avec les traditions d'abeilles venant déposer leur miel sur la bouche de nouveaunés promis à de hautes destinées philosophiques, poétiques et même oratoires, comme Pindare, Platon et Démosthène, puis encore Ménandre[35].

---

[29] Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a–507, Holwerda. Asclépios : par ex. Aristophane, *Ploutos*, 665–695, et *AvP*, 8, 3, 161, l. 23–24 (notons l'usage de ἐπιβάλλειν, qui s'entend plutôt pour « lancer dans » [l'*adyton* ?] que pour « déposer »). En *IG*, 2², 4962, l. 18–25 (= *LSCG*, 21b), à l'*Asclépieion* du Pirée, Hélios et Mnémosyne reçoivent, outre un gâteau (?), un rayon de miel (même offrande à Mnémosyne dans un sanctuaire athénien : *LSCG*, 26 ; IVᵉ siècle av. J.-C.). En général C. Balandier, *Production et usages du miel*, p. 119–123, et surtout A. Sallinger, Art. *Honig*, col. 441–457.

[30] *Suda, s.v.* Μελιτοῦττα et Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508d, Holwerda. Voir *infra*, p. 323–324. Sur les serpents et leur symbolique, en dernier lieu M. Sancassano, *Il lessico greco del serpente*, p. 49–70 ; *eadem*, *Il mistero del serpente*, p. 355–390 ; *eadem*, *Il serpente*, *passim*. Ce thème nous entraînerait trop loin.

[31] Déjà C.A. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 815–816. Le miel est nécessaire dès la *Nekyia* : Homère, *Odyssée*, 10, 515–525. Voir aussi son inversion dans l'*Odyssée*, 9, 94–95 : quiconque mange le fruit *miellé* des Lestrygeons ne veut plus rentrer ni « donner de nouvelles », ἀπαγγέλλειν.

[32] Aristote, *Histoire des animaux*, 1, 1, 488 a 16–18 ; 5, 22, 553 b 23–31 (en général, pas de miel avant le lever des Pléiades). À sa suite, Pline l'Ancien, 11, 4, 11 ; 12, 30. Nature divine des abeilles : Aristote, *De la génération des animaux*, 3, 10, 761 a 2–6.

Dans les mythes d'apiculture, les abeilles étaient réputées pour renaître de matières en décomposition, ce qui les connecte à la sphère de la mort et de l'au-delà. La tradition valait aussi pour les mouches qui passaient pour revenir à la vie dans la cendre, et dès l'époque d'Aristote. Dans le crâne d'Onésilos à Amathonte, les habitants trouvèrent un essaim d'abeilles qui l'avait empli de rayons de miel. La Pythie leur ordonna de l'enterrer et de lui offrir des sacrifices : c'est un peu comme si les abeilles avaient concentré le miel contenu dans l'air à l'endroit même où l'air donne intellection à l'homme. Aristée, évidemment cité en compagnie des « chamans grecs » aux pouvoirs de psychagogie, et qui passait pour l'inventeur de l'apiculture, était doué de talents divinatoires et maître de mystères[36]. Savoir concentré, le miel apparaît nécessaire dans les libations aux morts que l'on convie à l'endroit de l'offrande, comme le fait Ulysse dans sa descente aux enfers pour leur redonner mémoire.

---

[33] Voir aussi l'*Anthologie palatine*, 9, 404, 1–2 : le miel est un produit qui s'élabore de lui-même dans l'*éther*.

[34] PINDARE, *Pythiques*, 4, 60 ; aussi HESYCHIOS, *s.v.* Μέλισσαι. Sur les rapports entre les abeilles et l'oracle de Delphes : C. SOURVINOU-INWOOD, *The Myth of the First Temples at Delphi*, p. 198–200. Nous avons vu que le rituel lébadéen prenait souvent la forme d'une initiation ; or les adeptes féminines initiées aux cultes démétriaques étaient, en certaines occasions, dénommées « les abeilles » (D.L. PAGE, *Greek Literary Papyri*, Londres-Cambridge [Mass.], 1942, p. 408–409, n° 91, et PORPHYRE, *L'antre des Nymphes*, 18) : on peut se demander si l'appellation d'« abeilles » ne vise pas essentiellement des prêtresses dont le rôle était de transmettre un savoir. La Mélissa d'HÉRODOTE, épouse du tyran Périandre (3, 50), est également une femme qui sait ce que les humains ignorent.

[35] Platon nouveau-né : CICÉRON, *Sur la divination*, 1, 36, 78 ; 2, 31, 66 ; ÉLIEN, *Histoires variées*, 10, 21 ; 12, 45 (du miel pour Pindare et de la cire pour Platon) ; OLYMPIODORE, *Vie de Platon*, 1, p. 382–383, WESTERMANN ; VALÈRE MAXIME, 1, 6, ext. 3 ; Ménandre : *Anthologie palatine*, 9, 187.

[36] Cendres : ARISTOTE, *De la jeunesse et de la vieillesse*, 475 b 5, puis encore LUCIEN, *Éloge de la mouche*, 4 et 7, en relation avec un autre « chaman grec », et ÉLIEN, *Histoire des animaux*, 2, 29. Onésilos : HÉRODOTE, 5, 114. *De la maladie sacrée*, 7, 12 et 16–17. Aristée : *supra*, p. 106–107.

1.2 L'ACCEPTATION DU PÈLERIN PAR LE CLERGÉ LOCAL

Lors des préparatifs à la consultation, chacun des nombreux sacrifices donnait lieu à un verdict hiéroscopique sur les intentions de Trophonios. Puis venait le dernier soir :

> la nuit même où ils descendent, les consultants sacrifient tous un bélier au-dessus d'un *bothros* en invoquant Agamède. On n'accorde aucune valeur aux présages favorables apparus lors des sacrifices antérieurs si les entrailles de ce bélier ne veulent pas aussi dire la même chose : s'il y a concordance, alors chacun descend immédiatement, plein d'espoir (εὔελπις)[37].

Des nombreux modernes à avoir commenté la description de Pausanias, la plupart gardent le silence sur ce point, et ceux qui en parlent sous-entendent souvent que si les prêtres suspectaient un pèlerin de pouvoir découvrir leur supercherie, ils le renvoyaient sans appel. Il est vrai qu'un passage enjolivé de Philostrate semble en partie convergent : avant même d'entreprendre les rituels, Apollonios de Tyane avait été rejeté par les prêtres qui le taxaient de charlatan (γόης), et voulaient l'empêcher d'argumenter contre le sanctuaire, prétextant des jours néfastes et impurs. Trophonios apparut alors à ses prêtres pour les réprimander et Apollonios força impunément l'entrée de l'*adyton*[38].

L'idée d'une supervision des consultations par le clergé local, et d'une limitation d'accès, est sous-jacente dans les sources, c'est assez clair[39]. Ayant rejeté l'hypothèse d'une rationalisation malhonnête de la part du clergé qui aurait trompé les pèlerins du tout au tout, nous conserverons celle d'une rationalisation mais à la lumière de la fameuse « transe de vision ». Certains pèlerins, profondément marqués au moment d'entamer leur descente au royaume des morts, devaient effectivement présenter tous les signes favorables d'une disposition psychophysiologique réceptive à la révélation, tandis que d'autres, ayant mieux résisté à la procédure déstabilisante, n'avaient que peu de chance de connaître l'expérience révélatrice. À ce moment, de deux choses l'une : soit les prêtres faisaient une confiance aveugle à la hiéroscopie terminale qui obéissait à une codification rationnelle de ce qui n'est irrationnel que pour nous. Soit encore, et sans doute malgré eux, ils l'incorporaient dans une sorte d'évaluation plus large de l'état du consultant et de ses chances de recevoir une vision. Selon la règle qui veut qu'on ne trouve jamais que ce que l'on cherche, je pense que le clergé, rompu à cette appréciation de l'état psychique des gens, avait tendance à trouver dans l'examen hiéroscopique le reflet de ce qu'il voyait et pressentait dans le comportement du consultant ; et ce d'autant plus qu'il avait eu l'occasion de suivre l'évolution personnelle de chaque pèlerin depuis son arrivée. Si l'ébranlement physique et psychique n'avait pas eu lieu, on pouvait considérer que Trophonios lui-même n'était guère favorable à révéler la vérité.

---

[37] PAUSANIAS, 9, 39, 6. Pour un aperçu plus détaillé, voir mon article : *Mantique, transe et phénomènes psychiques*, p. 179–186.

[38] PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 (voir aussi EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Hiéroclès*, p. 407, 2–6, KAYSER) : il rapporte à son égard la même conduite du clergé d'Éleusis (4, 18), ce qui ne plaide en faveur de l'historicité d'aucun des deux épisodes. Mais c'est l'ambiance du récit qui compte ici. Apollonios était grand amateur d'oracles : PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 4, 24 (Dodone, Delphes, Abai, Oropos et Lébadée [qu'il visite une fois sans consulter, *cfr* 8, 19], sans compter le *Mousaion* de l'Hélicon).

[39] Déjà A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 83–84 : « one can see how, if so minded, the officials of the oracle could drag things out almost at will, perhaps depending of the number of consultants waiting ».

Un superbe parallèle provient des *Métamorphoses* d'Apulée : Lucius, impatient de devenir l'initié d'Isis, prie le grand prêtre d'accomplir les cérémonies ; celui-ci, bienveillant, lui fait comprendre que la déesse lui fera savoir en son for intérieur le jour où, sa préparation achevée, l'initiation lui sera permise. Et le prêtre de continuer : « aucun des membres de son clergé n'était ni d'une assez folle imprudence ni, pour dire mieux, assez déterminé à mourir, pour affronter témérairement, sans en avoir reçu l'ordre exprès de la souveraine, les risques d'un ministère sacrilège et pour se charger d'une faute qui le vouerait au trépas »[40]. Les usages trophoniaques ne sont donc que trop proches de ceux d'Isis, ce qui n'étonnera guère pour un oracle si proche des cultes à mystère.

1.3 L'οἴκημα d'Agathé Tyché et d'Agathos Daimôn

La « chapelle » chthonienne où les pèlerins passaient leur période de purification était bien adaptée à un oracle souterrain. Agathé Tyché et Agathos Daimôn sont deux divinités souvent réduites à peu de choses dans les études sur la religion grecque[41]. Ontologiquement, Tyché est proche de *daimôn* dans les écrits des romanciers grecs par exemple, où une fois même elle est appelée de ce nom, ainsi que dans la littérature magique, mais aussi dans la littérature pythagoricienne du IV^{e} siècle av. J.-C., où le *daimôn* peut être responsable de la fortune personnelle des hommes[42]. Dans les *Métamorphoses* d'Apulée (11, 13–15), Tyché est omniprésente au moment où Lucius obtient de redevenir un homme d'âne qu'il était et d'entreprendre son initiation isiaque. L'intégration de la Fortune aux rituels mystériques a été soulignée en temps utile, et même si aucune estimation chronologique n'est actuellement envisageable, il n'est pas sain d'opter, à Lébadée, pour la période hellénistique ou romaine quand on lui connaît de nombreux cultes dès la période classique[43].

---

[40] Apulée, *Métamorphoses*, 11, 21 (trad. P. Vallette [*CUF*], légèrement modifiée).

Le premier *Discours sacré* d'Aristide (10) livre, au hasard d'un rêve bien noté, le parallèle intéressant et de peu antérieur de l'*Asclépieion* de Pergame : entre les propylées et le temple se trouvait un endroit consacré à Agathé Tyché et Agathos Daimôn. Bien qu'on ignore si un rituel y prît place, la présence des deux mêmes divinités au seuil du temple ne laisse pas indifférent. Un sacrifice, dans la soirée et juste avant l'entrée dans la pièce de l'incubation, était requis pour Tyché, Mnémosyne et Thémis[44]. Tyché, qui est σώτειρα chez Pindare, n'est pas une inconnue non plus dans les cultes asclépieiens d'Athènes ou d'Épidaure : on l'honore de sacrifices au Pirée et elle figure, tenant une corne d'abondance, sur un relief attique des années 380–370 av. J.-C.[45]

---

[41] Voir maintenant F. Graf, Art. *Agathos Daimon*, col. 242–243, et surtout G. Sfameni Gasparro, *Daimôn*, p. 67–109 : traitement rapide mais très riche qui montre les origines archaïques et classiques de ces deux divinités associées plus systématiquement à partir du IV^{e} siècle av. J.-C.

[42] Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*, 6, 13, 1 (Tyché et *daimôn*) ; Chariton, *Chairéas et Callirhoé*, 6, 2, 9 (Tyché = *daimôn*) ; Héliodore, *Éthiopiques*, 6, 8, 5 (Tyché et *daimônes*) ; 7, 6, 4 (Tyché ou *daimôn*). Sur Plutarque (par ex. *Timoléon*, 36, 5–6), voir F.E. Brenk, *Time as Structure*, p. 38 ; *idem*, *In the Light of the Moon*, p. 21–28. Pythagoriciens : Aristoxène, fr. 41, Wehrli. Sur le rapprochement de Tyché et *Daimôn* au IV^{e} siècle av. J.-C., voir M. Detienne, *Notion de daïmôn*, p. 126–131. Platon (*Lois*, 854bc) disait déjà à l'homme qui se savait obsédé par la pensée d'actes impies et catastrophiques de recourir aux exorcismes et surtout de fréquenter des hommes justes, c'est-à-dire ceux dont le démon était favorable, et qui pourraient combattre son mauvais démon. Le prologue des lois de Zaleucos précise la même nécessité d'entendre parler de la vie guidée par un bon démon (*apud* Stobée, *Anthologie*, 4, 2, 19). Dans les papyrus magiques, **Agathé Tyché et Agathos Daimôn** : *PGM*, 4, 2999–3000 ; 3162–3168 (avec notions conjointes d'oracle, de αἰών et de ἐλπίς) ; 7, 506–507 ; 8, 49–52 ; 50, 1–18 (aussi 4, 1607–1618 ; 2597–2599 et 2661 ; 7, 506–507 ; 12, 254–255 et 13, 780–783 ; 21, 15–16) ; **Agathos Daimôn** : 1, 27 ; 4, 995 ; 1607 ; 1710–1711 ; 2422–2424 ; 7, 492–493 ; 1023 ; 12, 104–105 ; 134–135 ; 242 ; 13, 770–772 ; 14, 7–11 ; 15, 1 et 19–20 ; 21, 6–8 ; 36, 216–217 ; 61, 7–8 ; **Tyché** : 4, 663–669 ; 57, 16 (Isis-Tyché : voir F. Le Corsu, *Isis*, index *s.v.* Isis-Fortune ; V. Tram Tan Thin, Art. *Isis*, n° 303–318 ; L. Villard, Art. *Tyche*, p. 115–125).

[43] Tyché et mystères : voir *supra*, p. 206–208. F.W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen*, p. 37–39 et 97–100 (T 287, 290, 293, 297, 299, 301, 305, 308–309, 312, 314–316, 319–325, tous antérieurs à 323 av. J.-C.). Tyché est déjà la compagne de Coré dans l'*Hymne homérique à Déméter*, 420 ; aussi Hésiode, *Théogonie*, 346–349 et 360 ; Empédocle, 31 B 103, D.-K.

Étant donné la place dévolue aux démons à cette époque, diaphane dans les dialogues de Plutarque, se placer dès l'abord du rituel sous l'influence de deux puissances démoniques favorables, désignant le moment opportun, semble une condition idéale à la révélation.

Malheureusement, bien que je ne voie aucune raison de distinguer cet Agathos Daimôn, issu d'une démonologie ancienne, des représentations figurées et des cultes répandus partout en Grèce et notamment en Béotie, nous manquons de matière pour en dire plus, et surtout pour extrapoler sur l'évolution de sa présence lébadéenne[46]. La même remarque vaut à propos de l'association cultuelle de Tyché et Daimôn. Aussi est-il très probable, par exemple, que celle-ci se soit peu à peu teintée d'astrologie à la période hellénistique et certainement à l'époque de Pausanias. Dans le zodiaque en effet, Agathé Tyché détermine la cinquième case, soit le siège de Vénus, associée à la lune, tandis qu'Agathos Daimôn détermine la onzième case, soit le siège de Jupiter, associé au soleil. Les cinquième et onzième « lieux » de la sphère sont exacts correspondants astraux, juste avant les sixième et douzième lieux qui sont favorables et font communiquer les mondes, mais je laisse à d'autres le soin de déterminer plus précisément ces influences[47].

---

[44] *AvP*, 8, 3, 161, l. 9–11 ; 26–29 (aussi *AvP*, 8, 2, 341 : base commune). Sur l'emplacement exact des statues dans les propylées, voir E. OHLEMUTZ, *Kulte*, p. 137 et 263–264. L'association avec Thémis n'est pas surprenante car la déesse a de riches aspects mantiques, davantage mythiques que cultuels : I. BERTI, *Themis cult*, p. 225–234 ; M. CORSANO, *Themis*, p. 105–107.

[45] PINDARE, *Olympiques*, 12, 1–2. Relief : Athènes, MN, 1343 (= *IG*, 2^2, 4644). Épidaure : *IG*, IV, 1326 (avec Némésis). Elle avait aussi sa statue dans le sanctuaire d'Asclépios à Titané et à Messène : PAUSANIAS, 2, 11, 5–8 et 4, 31, 10.

[46] Voir F. DUNANT, Art. *Agathodaimon*, p. 277–282.

[47] F. CUMONT, *Écrits hermétiques, I*, p. 63–79. Bon exemple dans le *PGM*, 4, 2995–2997, qui décrit la façon dont un herboriste cueille ses simples selon la méthode

1.4 LE BAIN FINAL DANS L'HERCYNA ET L'ONCTION D'HUILE

L'onction d'huile et l'immersion du consultant dans l'Hercyna, accomplies par les *Hermai*, adolescents de treize ans, juste au début du rituel final, est étrange. L'aspect psychopompe est de bon aloi en ce contexte. De la friction, on a dit qu'elle aidait à combattre l'effet du froid : un passage d'Aristide pourrait le confirmer, mais Pausanias ne parle de cette friction que pour la dernière immersion[48]. Comme l'avait remarqué Ludwig Deubner, l'onction d'huile, souvent associée à l'eau et à divers ingrédients exotiques, est fréquente dans les papyrus magiques, en quantité de rites qui ont en commun l'approche du monde infernal ; si la conjonction du bain et de l'onction y est très rare, l'onction elle-même précède de peu la réalisation du charme, le plus souvent une vision divine[49]. Comme toujours, le rituel apparaît riche de plus d'une signification.

La catabase du Ménippe de Lucien, sur les rives de l'Euphrate, procède des mêmes prémisses : Mithrobarzane, pendant une lunaison complète, baigne chaque matin Ménippe dans le fleuve, à grands renforts de formules incompréhensibles destinées aux démons, et lui crache trois fois au visage. Puis, lorsqu'il estime idoine la préparation, il emmène le consultant au Tigre, le lave, le purifie avec des torches, des scilles et d'autres ingrédients afin de le rendre, grâce à une profonde incantation, invulnérable aux fantômes. Une fois rentrés chez eux à reculons, ils s'affairent à la descente, et Ménippe se voit affublé des attributs qui avaient permis à Héraclès, Orphée et

---

astrologique (rencontrée déjà à propos de Thessalos) : « (lors de la cueillette de chaque plante, on dit :) c'est moi Hermès ; je te prends avec Agathé Tyché et Agathos Daimôn, à la fois à l'heure appropriée et au jour idéal, de la façon la plus efficace pour tout ».

[48] F. PEETERS, *À propos de l'oracle de Trophonios*, p. 27–32. AÉLIUS ARISTIDE, *Discours*, 48, 21 (texte intéressant, car le bain froid est prescrit par Asclépios ; malheureusement, la phrase ne mentionne pas d'usage de l'huile, le verbe « frictionner » étant utilisé dans l'absolu).

[49] L.A. DEUBNER, *De incubatione*, p. 21–22. *PGM*, 1, 222–225 ; 1, 247–262 ; 2, 17–20 (onction partielle) ; 3, 362 (?) ; 4, 47–51 ; 4, 747 (onction « avec le mystère ») ; 4, 771–772 ; 4, 1070–1071 ; 4, 1338–1341 ; 5, 63–66 (onction partielle) ; 5, 231–237 ; 7, 193 (onction partielle) ; 5a, 1–3 ; 7, 200–201 ; 7, 212–213 (onction partielle) ; 7, 228–231 ; 7, 335–336 et 997 (onction partielle) ; 7, 878–879 ; 13, 244–246. Onction d'un autel de Séléné : 7, 873–875 (à comparer avec LUCIEN, *Assemblée des Dieux*, 12 : autel mantique d'Apollon, arrosé d'huile et couronné de fleurs). Onction d'huile, ou de chrême, comme remède d'Asclépios : AÉLIUS ARISTIDE, *Discours*, 49, 15 et 22–24.

Ulysse de descendre aux enfers[50]. Une tradition très réaliste transparaît sans peine au-delà de l'humour de Lucien. Pausanias signale à Lébadée que les *Hermai* accomplissent, en plus du bain et de l'onction, « tout ce qui doit être fait », soit sans doute des actes secondaires lors du rituel principal, ou qui apparaissaient comme tels à Pausanias[51]. Enfin une onction d'huile accompagne, pour Médée qui projette une visite nocturne au temple d'Hécate, un changement de tunique[52].

1.5 LE CHANGEMENT DE VÊTEMENTS ET DE CHAUSSURES

1.5.1 *La tunique de lin*

Le vêtement a une portée symbolique certaine. Dans le monde grec, comme dans le monde méso-oriental, l'homme lavé et nouvellement vêtu acquiert une nouvelle identité : c'est une fois paré d'habits propres qu'Ulysse, jusqu'alors d'apparence servile, resplendit aux yeux de Nausicaa[53]. À Lébadée, le changement prend place non au début du dernier segment rituel, mais au cœur de celui-ci : après la contemplation de la statue interdite de Trophonios et avant de se mettre en route vers l'antre ; il implique une phase de nudité, et doit correspondre dans le processus à un moment crucial qui nous échappe[54].

---

[50] LUCIEN, *Ménippe*, 7 ; voir *supra*, p. 108–109.

[51] PAUSANIAS, 9, 39, 7. Il est possible que les consultants se soient à ce moment couronnés (voir *supra*, p. 41), mais c'est une supposition (par ex., pour Asclépios, pour entrer dans le dortoir : *LSAM*, 14, l. 9). Le couronnement fait partie aussi des rituels magiques : *PGM*, 3, 308 (laurier) ; 3, 382 (fleurs de la saison) ; 3, 485–486 (couronne dorée) ; 4, 172–173 (lierre noir) ; 4, 955–956 ; 4, 637 et 699 (couronne dorée, invocation à Mithra) ; 4, 913–915 (couronne d'armoise, pour l'officiant et pour l'enfant-médium) ; 4, 1059–1061 ; 1987–1993 et 2044–2045 (lierre) ; 5, 37–41 (assistants magiques couronnés d'olivier) ; 7, 727–728 (marjolaine) ; 7, 740–741 (feuille d'étain avec myrte) ; 13, 96–97 et 651 (olivier). Divinité couronnée : 4, 1027–1028. Couronnes ou guirlandes (στεφάνη ou réalité apparentée), mais sans attestation de couronnement proprement dit : 2, 27–28 (olivier) ; 2, 69–70 ; 7, 784. Couronnement de l'autel ou du temple miniature : 1, 21–23 ; 4, 3150–3151 (olivier) ; 7, 873–874 ; 35, 21–22 ; 36, 217.

[52] APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, 3, 831–833.

[53] HOMÈRE, *Odyssée*, 6, 227–237. Pour le Proche-Orient, utile résumé dans A. DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements*, p. 25–40 (symbolique du vêtement), 75–89 (dépouillement de l'habit), 109–113 (changement de vêtement). Le corps est d'ailleurs conçu comme le *chiton* de l'âme (EMPÉDOCLE, fr. 126, D.-K.).

[54] LUCIEN, *Dialogue des morts*, 10 ; MAXIME DE TYR, *Dissertations*, 8 (14), 2 ; PAUSANIAS, 9, 39, 8 ; PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 (*cfr* déjà ARISTOPHANE, *Nuées*,

Le revêtement d'un χιτών (ou d'une ὀθόνη) est instructif. C'est un vêtement de femme, ou encore un fin vêtement de corps pour les deux sexes. Le terme apparaît parfois en contexte spécifiquement mystérique : ainsi à « Andania » de Messénie les *initiandi* des mystères en portent-ils un, de même que les mystes. Le texte précise, pour les initiés, σινδονίτας, ou tunique de lin fin, et καλάσηρις ou tunique de lin de type égyptien[55]. Les mêmes termes sont repris dans une inscription de Milet, pour désigner des habits que l'on précise râpés et troués : l'étiolement de ces vêtements néanmoins conservés et inventoriés avec soin renvoie à un caractère sacré que l'on trouve dans les mystères d'Éleusis[56]. Certains reliefs de Cybèle montrent enfin l'*initiandus* en chiton également.

Ce vêtement, à Lébadée, est tenu par des ténies à la taille. Les ténies sont partie de l'habillement des pèlerins qui dansent en route vers Éleusis et, selon une scholie, elles servent de ceinture pourpre aux pèlerins du premier grade des mystères à Samothrace[57]. Ce qui

---

856–858 ; autres sources : *supra*, p. 45). Le pouvoir de l'habit est connu aussi dans les papyrus magiques : *PGM*, 4, 213–215 (puis, en 220, le magicien devient ἰσόθεος). Voir encore la sorcière Éricthô qui se revêt d'un vêtement bigarré pour sa consultation nécromantique : LUCAIN, *Guerre civile*, 6, 654–656.

[55] *IG*, 5, 1, 1390, l. 17–20 (92–91 av. J.-C. ; comm. de M.L. ZUNINO, *Hiera Messeniaka*, p. 301–334. Sur la localisation des mystères, voir les remarques de L. PIOLOT, *Pausanias*) ; *cfr* le nom même du prêtre, Calasiris, dans les *Éthiopiques* d'HÉLIODORE. Peut-être fait-on référence à cette matière en *LSAM*, 14, l. 6 (d'autres restitutions sont possibles). Au moment d'entamer la descente vers l'Hadès, présentée en relation avec les mystères, Mithrobarzane revêt Ménippe d'une « robe de mage » (LUCIEN, *Ménippe*, 8–9).

[56] *SEG*, 38, 1210, l. 5 et 10 : voir W. GÜNTHER, *« Vieux et inutilisable »*, p. 215–237. Selon une scholie byzantine à ARISTOPHANE (*in Plutum*, 842 et 845), le τρίβων était un vêtement unique utilisé par les initiés aux mystères d'Éleusis, qu'il fallait porter, semble-t-il, jusqu'à sa détérioration complète (aussi ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 397–413). Le scholiaste associe cette même pratique du τρίβων à Trophonios à Lébadée, sans qu'on puisse être trop précis. Or le port du τρίβων avait valeur symbolique, en relation avec sa valeur pythagoricienne (puis socratique, stoïcienne, cynique et chrétienne), et a toujours été ressenti, dans le monde grec, soit comme humiliant, soit comme particulier ou marginal. En dernier lieu J.N. BREMMER, *Symbols of Marginality*, p. 206–207 (avec parallèles évangéliques, apocryphes et chrétiens). Pythagoriciens : ARISTOPHON, fr. 12, *PCG* (= DIOGÈNE LAËRCE, 8, 37–38) ; voir F. GRAF, *Eleusis*, p. 99–103. Sur le τρίβων, voir G. LOSFELD, *Costume*, p. 150–151.

[57] *Chiton* : notamment sur le relief de Lébadée (voir *infra*, p. 317–322). Ténies : PAUSANIAS, 9, 39, 8 ; POLYEN, *Stratiôtiques*, 2, 3, 8. Les ténies sont souvent associées aux couronnes et aux contextes de victoires ou de manifestation d'excellence. ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 389–393 ; schol. *in* APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, 1, 916–918b. Peut-être Pergame : *AvP*, 8, 2, 264, l. 6 (= *LSAM*, 14, l. 10, restitution de E.J. et L. EDELSTEIN, *Asclepius*, 1, n° 513). La couleur pourpre est peut-être

compte, semble-t-il, c'est l'absence de ceinture ou, mieux, de boucles, si l'on en croit une prescription asclépieienne de Pergame, interdisant ceinture, anneau et chaussures[58].

La matière du chiton a son importance aussi, on le voit dans les papyrus magiques, où les magiciens revêtent fréquemment une tunique de lin[59]. L'usage du lin avait de fortes accointances avec l'Égypte sacrée[60] : Hérodote signale que les prêtres égyptiens s'habillaient de chitons de lin, dans un passage intéressant aussi les Orphiques, les Pythagoriciens et les rituels mystériques, ce dont on a confirmation au moins pour les mystères d'« Andania ». Délie, initiée aux mystères d'Isis, prononcera des arétalogies en remerciement de la guérison de Tibulle, les cheveux dénoués et en tunique de lin. Lucius décrit les prêtres isiaques habillés de lin, et lui-même en est revêtu quand il se re-métamorphose d'âne en homme[61]. Mais surtout, comme

---

présente à Lébadée : selon MAXIME DE TYR (*Dissertations*, 8 (14), 2), la tunique de lin trophoniaque était recouverte d'un manteau pourpre ; mais il s'agit peut-être aussi d'une influence littéraire. On sait qu'Empédocle (DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, 8, 73) et un magicien des *PGM* (4, 636–637) sont vêtus de pourpre, de même que l'hiérophante d'Éleusis (voir *infra*, p. 245).

[58] *AvP*, 8, 2, 264, l. 14–15 (= *LSAM*, 14). *Cfr* SERVIUS *in* VIRGILE, *Énéide*, 4, 518 : l'accès au sanctuaire de Junon Lucina est autorisé à ceux qui n'ont pas de nœuds dans leur habillement.

[59] AMMIEN MARCELLIN, 29, 1, 29–31 (procès d'Antioche sous Valens, 371 apr. J.-C.). Quand Asclépios apparaît à la mère veillant son fils malade, il a une tunique de lin fin, rayonnante (*P.Oxy.*, 1381 v°, 129–130 ; voir *supra*, p. 188). Domaine de la magie : *PGM*, 1, 332–333 (couvrir un trône et un lit de lin) ; 2, 160–165 (couvrir un trône de lin) ; 3, 295–296 (couvrir un trépied de lin pur) ; 3, 706–707 et 4, 88–90 (le magicien doit s'envelopper dans une tunique de lin de la tête aux pieds, ou l'enfant qu'il utilise) ; 4, 170–180 (étoffe de lin pur sur le sol et s'y coucher nu) ; 661–664 et 674–677 (sept Tychai au visage de vipère, puis sept divinités à tête de vache, interlocutrices du magicien, vêtues de lin) ; 4, 1857–1858, 2180–2182 et 5, 215–217 (couvrir une table de lin pur) ; 4, 3091–3092 (être revêtu de la tunique de lin pur des prêtres isiaques) ; 13, 96 ; 650–651 (tunique de lin pur) ; 13, 98–99 et 653–654 (toile de lin pour en faire une tente sous laquelle on a été initié). Domaine chrétien : voir par ex. les visions du Pasteur d'HERMAS, au II^e^ siècle apr. J.-C. (1, 2, 2 : trône couvert de laine blanche ; 3, 9, 4 : banc d'ivoire, avec coussin et couvert de lin). La notion de pureté des étoffes lors des actes rituels est ancienne : voir la loi sacrée de Sélinonte (*ca* 460–450 av. J.-C.), l. 14 (M.H. JAMESON, D.R. JORDAN, R.D. KOTANSKY, *Lex sacra*, p. 33–35 ; 68).

[60] Le lin était une matière première cultivée en Égypte et en Mésopotamie, et les vêtements de toute première qualité y étaient de statut royal ou divin : A. DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements*, p. 141–149.

[61] HÉRODOTE, 2, 81 et LUCIEN, *Philopseudès*, 34 ; TIBULLE, 1, 3, 23–32. Le lin est caractéristique des adeptes d'Isis et de ses mystères : APULÉE, *Métamorphoses*, 11, 10, 2 ; 14, 3–5 (et comm. *ad loc.* de J.G. GRIFFITHS, *Apuleius*) ; OVIDE, *Métamorphoses*, 1, 747 ; PLUTARQUE, *Isis*, 3, 352bc. Isis elle-même vêtue de lin : APULÉE, *Métamorphoses*,

au *Trophonion*, c'est au moment d'être initié et amené dans l'*adyton* du temple par l'archiprêtre qu'on lui en fait passer une nouvelle, qui n'a jamais été portée. En général le lin, dans les papyrus magiques, est synonyme de cette pureté absolue, qui est aussi celle d'Isis dans la pensée antique[62].

Enfin la couleur blanche du chiton, spécifiée par Philostrate, est signe éclatant de pureté : les mystes d'« Andania » sont de blanc vêtus, comme le consultant de l'*Asclépieion* de Pergame, de même que les fidèles qui veulent entrer dans un sanctuaire non identifié de Priène, au IIIe siècle av. J.-C. : εἰσίναι εἰς [τὸ] ἱερὸν ἁγνὸν ἐ[ν] ἐσθῆτι λευκ[ῆι]. La formule finale est presque identique à celle de Philostrate[63].

1.5.2 *Les sandales « du pays »*

Le changement de sandales à Lébadée a été maintes fois noté, sans plus. Pausanias, qui a pris la peine de stipuler ce fait superficiel en apparence, n'a fait que citer les ἐπιχωρίαι κρηπῖδες. Heureusement, un fragment du *Trophonios* de Céphisodore, contemporain d'Aristophane, ironise à l'endroit du culte béotien (fr. 4, *PCG*) :

> σανδάλια δὲ τῶν λεπτοσχιδῶν,
> ἔφ' οἷς τὰ χρυσᾶ ταῦτ' ἔπεστιν ἄνθεμα ·
> νῦν δ' ὥσπερ ἡ θεράπαιν' ἔχω περιβαρίδας.

> les sandales des λεπτοσχιδῶν, sur lesquelles se trouvent ces fleurs en or : maintenant j'ai des chaussures de femme comme la servante.

11, 2, 5 ; Ovide, *Art d'aimer*, 1, 75–77 ; *Pontiques*, 1, 1, 51–52 ; Philostrate, *Épîtres*, 1, 60. *Chiton* de lin pour Asclépios : Élius Aristide, *Discours*, 48, 78–79.

[62] Apulée, *Métamorphoses*, 11, 23, 4. En plus des références citées dans les notes antérieures : *PGM*, 1, 277, 293 ; 7, 543 ; 8, 85–86 (pourvoir une nouvelle mèche de lampe en lin, parfois avec caractères inscrits sur le tissu) ; 3, 712–713 (étoffe dans une procédure oraculaire avec enfant médium) ; 4, 78–81 (ficelle de lin pour attacher un phylactère) ; 4, 768–770 (linceul d'un scarabée dans un rite) ; 7, 209 (haillon de lin pour y écrire la formule d'un renforcement des seins) ; 7, 337–339 (étoffe de lin tenue comme un livre) ; 7, 359 ; 664 ; 12, 145 ; 179 ; 13, 98–99 (bandelette de lin pour écrire).

[63] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19 ; « Andania » (92–91 av. J.-C.) : *LSCG*, 65, l. 15–16 (l. 13 : les prêtres et prêtresses ont un *pilos* blanc) ; Pergame (*Asclépieion*, époque impériale) : *LSAM*, 14, l. 9 (restitution presque sûre ; aussi Élius Aristide, *Discours*, 48, 31) ; Priène (*hieron*, IIIe siècle avant J.-C.) : *LSAM*, 35, l. 3–5. Encore : Délos (Zeus Cynthios et Athéna Cynthia, époque romaine) : *LSS*, 59, 14–15. Lindos (sanctuaire non spécifié, IIIe apr. J.-C.) : *LSS*, 91, 6–7 (vêtements purs). Stratonicée (Zeus Panamaros et Hécate, fin du IIe siècle av. J.-C.) : *LSAM*, 69, 8. Voir encore E. Lupu, *Sacred Law*, p. 119–124 (grotte de Pan à Marathon).

Rien ne dit que cette phrase était prononcée par le consultant, mais rien ne l'empêche non plus, d'autant que celui-ci a déjà prié son esclave de lui acheter des plantes pour ses pieds (fr. 3–4)[64]. Il serait bien échu que dans une pièce ironique sur Trophonios ces σανδάλια n'aient aucun rapport avec celles que Pausanias mentionne. On oppose souvent κρηπίς en tant que chaussures des hommes aux σανδάλια des femmes, mais les définitions des dictionnaires sont assez proches pour les deux termes[65]. Enfin Strepsiade, que l'on a assez comparé au consultant lébadéen, perdra ses embades, – chaussures de rustre ou de femme, – dans l'antre de Socrate : cela fournit peut-être l'attestation la plus ancienne de cette partie du rituel lébadéen[66].

Comment traduire maintenant le premier de ces trois vers ? Pollux, d'où est extrait le passage, précise que les λεπτοσχιδεῖς sont des chaussures de femme, chères assurément, très découpées et reflet d'une vie de mollesse. Mais je ne vois guère comment rattacher ce terme, au génitif, à σανδάλια[67]. Dans son développement, le lexicographe semble bien informé, et je ne mettrai pas en doute l'explication qu'il donne du mot. Cela n'exclut pas que Céphisodore l'ait utilisé à double sens. Or un contemporain de Pollux, le sophiste Phrynicos, glose également λεπτοσχιδής : « quelque chose de finement découpé, ou de finement réfléchi »[68]. L'orientation intellectuelle du mot est intéressante, et on peut se demander si σανδάλια δὲ τῶν λεπτοσχιδῶν ne serait pas à traduire par « les sandales de ceux qui font dans l'excès de finesse intellectuelle ». Auquel cas, ces gens qui coupent les cheveux en quatre ne seraient-ils pas à rapprocher des λεπτολόγοι, Socrate en tête, dont Aristophane riait dans les *Nuées* ? Auquel cas encore ces sandales, dans une atmosphère trophoniaque et en plein Ve siècle av. J.-C., ne résonnent que trop bien, dans un jeu de mots de Céphisodore traitant les intellectuels trop subtils de « pantouflettes de luxe ». Les deux sens seraient explicables dans un contexte mystérique. La subtilité de pensée, on l'a dit, est associée à l'échappée de l'âme hors du corps des « μετεωροσοφισταί ». Et les sandales finement découpées font partie des réalités éleusiniennes : dans la procession conduite par Iacchos, le chœur (des initiés) parle de sandales usées, en fait fendues en lanières (κατεσχίσω . . . τὸ σανδαλίσκον) ; je me demande dans quelle mesure Aristophane n'a pas fait un jeu de mots entre les sandales à lanières des mystères, quelque part efféminées, et les sandales que l'usure a fendues en lanières[69].

---

[64] J.M. Edmonds, *PCG*, fr. 4, mettait ces paroles dans la bouche d'une femme.

[65] Voir en outre Timée, *Fr.Gr.Hist.*, 566 F 44 : à Sybaris, la couleur blanche des κρηπῖδες fait efféminé.

[66] Aristophane, *Nuées*, 858–859.

[67] Pollux, *Onomasticon*, 7, 87. Ceux qui traduisent hasardent : « les sandales aux petites fentes », ou « aux fines lanières », mais cette traduction n'est pas satisfaisante.

[68] *Préparation sophistique* : οἷον λεπτῶς ἐσχισμένος καὶ λεπτῶς πεφροντισμένος. R. Kassel et C. Austin (*PCG*, *in* Céphisodore, fr. 4) notaient la définition, avec un point d'interrogation après πεφροντισμένος. Dans la littérature botanique, l'adjectif qualifie toujours les feuilles des plantes (Dioscoride, Oribase . . .).

L'apparence exacte des chaussures a moins d'importance que leur symbolisme. Dans la pensée grecque, les sandales bizarres ont des effets corrélatifs : ainsi le serviteur phrygien d'Hélène qui, dans l'*Oreste* d'Euripide (1369–1370), échappe à l'incendie du palais royal, doit son salut à ses seules « babouches barbares ». Cela est d'autant plus vrai pour franchir la frontière entre les mondes théoriquement hermétiques : un magicien, pour obtenir la vision personnelle d'Apollon, se chausse de sandales en peau de loup, et celui qui sera victime des procès d'Antioche à la fin du IVe siècle apr. J.-C., vêtu de lin, était aussi chaussé de sandales de lin. Le fidèle qui désire entrer dans un sanctuaire non déterminé de Lindos, au IIIe siècle apr. J.-C. doit être pieds nus, ou alors porter des sandales blanches mais pas en peau de chèvre[70] . . .

Les dieux eux-mêmes en font usage : Athéna allant à Ithaque et Hermès venant chez Calypso ont leurs sandales dorées ou brodées d'or. Iris, la messagère divine, est dite par Alcée « aux belles sandales » (εὐπέδιλλος)[71], et Persée lors de ses voyages extraordinaires peut compter sur les chaussures ailées d'Hermès. Isis paraît en rêve à Lucius chaussée de sandales en feuilles de palmier[72]. Dans d'autres cultes et mystères, il est essentiel d'être nu-pieds, et visiblement il n'existe pas de règle fixe, ou alors elle nous échappe[73].

---

[69] Aristophane, *Grenouilles*, 404–405.

[70] *PGM*, 7, 728–729. En 7, 484–486, il faut prendre une quantité égale de saleté sur sa sandale, de résine, de guano de colombe blanche ; en 10, 39–40, il faut piétiner, dans sa sandale droite, une préparation magique. Antioche : Ammien Marcellin, 29, 1, 29–31. Lindos : *LSS*, 91, 8.

[71] Homère, *Odyssée*, 1, 96–101 ; 5, 44–46 ; Alcée, fr. 327, Lobel-Page. Χρυσοπέδιλος : Déméter/Hécate : Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 5, 13, 3 (= Porphyre, *De la philosophie*, p. 133) ; Éôs : Sappho, fr. 103, 11 ; 123, 1 ; Héra : *Anthologie palatine*, 5, 69 ; Nonnos, *Dionysiaques*, 8, 225 ; Hermès : Manéthon, *Apotelesmatica*, 6, 2 et 671 ; *PGM*, 7, 670–671. Aussi les Muses de Piérie, qui se rendent chaussées d'or au mariage de Pélée et Thétis (Euripide, *IT*, 1040–1044), etc.

[72] Apulée, *Métamorphoses*, 11, 2, 5.

Mais, en particulier, nul n'entre aux Enfers s'il n'a les chaussures idoines : dans les *Grenouilles* (47, 556–558), le Dionysos en route pour l'Hadès porte des cothurnes, chaussures de tragédie mais aussi chaussures des femmes et des Orientaux, dont se moquent Héraclès et les hôtelières de l'au-delà. Bien plus tard encore dans un rêve, Aélius Aristide, « agonisant » lors d'une épidémie à Smyrne sous Marc Aurèle, se voit déposant ses embades et prêt à chausser les κρηπῖδες de son défunt père. Mais au moment précis où il va accomplir ce geste, et donc mourir, Asclépios puis Athéna apparaissent pour lui insuffler l'idée du remède salvateur. Quant à l'Hermès hermétique, allant du Tartare au ciel éthérien, il aura toujours ses sandales dorées[74].

On connaît la sandale d'Hécate, qu'un papyrus magique exige de dessiner[75]. Un autre papyrus magique (*ca* 300 apr. J.-C.) garantit au magicien qu'une fois initié aux mystères des Dactyles dans une caverne souterraine (!), il lui suffira, pour chasser un esprit punisseur agressif, d'invoquer Hécate-Éreshkigal en une énonciation de *symbola* qui sont : vierge, chienne, serpent, couronne, clé, bâton de héraut et, pour finir, sandale d'or de la Dame du Tartare[76]. Il n'est pas téméraire d'affirmer que tous ces « symboles »[77], en fait les leviers d'action sur les êtres surnaturels évoqués par les magiciens, sont autant de conditions ou d'états qui permettent le franchissement des limites interdites sans pour autant être inquiété. La date tardive du papyrus n'enlève rien à sa pertinence : une tablette funéraire en provenance de Phères et récemment publiée atteste l'existence de *symbola* dans les milieux « orphiques » dès le IV^e^ siècle av. J.-C.[78].

---

[73] « Andania » : *IG*, 5, 1, 1390, l. 15 (= *LSCG*, 65). Voir aussi les prescriptions d'Asclépios à Pergame, défendant ceinture, anneau et sandales (époque impériale : *LSAM*, 14, l. 10–11). On peut toujours s'en sortir en insistant sur le contact chthonien des pieds sur le sol (!). Délos (Zeus Cynthios et Athéna Cynthia, époque romaine) : *LSS*, 59, 14–15 ; Érésos (sanctuaire inconnu) : *LSCG*, 124, l. 17 (II^{e} siècle av. J.-C.) ; Ialysos ('Αλεχτρώνα) : *LSCG*, 136, l. 25–26 (*ca* 300 av. J.-C.) ; Lycosoura (sanctuaire de Déméter) : *LSCG*, 68, 7–8 (IIIe av. J.-C.).

[74] *Discours*, 48, 38–44, part. 40 (Asclépios et les sandales « égyptiennes », portées par les prêtres : 47, 61) ; *PGM*, 7, 671–672. La divinité d'un charme mantique magique, trônant dans le ciel, sans liens et organisatrice des étoiles, respirant le feu, est dite [χρυσο]πέδι[λε (*PGM*, 77, 19–20). A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 187 (Sardes, I^{er} siècle av. J.-C. ou apr. J.-C.) : on prie Charon d'aider un enfant qui a des sandales trop grandes et s'empêtre dans l'échelle.

[75] *PGM*, 4, 2112–2117 ; 2287–2288. W. Fauth, *Aphrodites Pantoffel*, p. 193–211. On a jusqu'ici beaucoup glosé sur la sandale en tant qu'attribut érotique, avec raison, mais peut-être de façon un peu restrictive.

[76] *PMG*, 70, 10–12 : H.D. Betz, *Fragments from a Catabasis Ritual*, p. 291. Ces *symbola* sont fréquents : *PGM*, 3, 701–702 ; 4, 559 ; 4, 939–945 ; 4, 2287–2288 ; 4, 2296–2306 ; 4, 2317–2318 ; 4, 2329–2335 ; 7, 560 ; 7, 780–787 ; 7, 883. La même Éreshkigal est [σ]ειδεροσάνδαλε (A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, n° 365).

[77] Ces « symboles » sont aussi les formes que la déesse peut prendre dans

Pour pénétrer dans l'Hadès, semble-t-il, une seule chaussure est insuffisante : chez Lucien une épouse défunte apparaît pour reprocher à son mari de ne lui avoir brûlé sur le bûcher qu'une seule sandale brochée d'or ; elle a soin de révéler où se trouve la seconde pour qu'il puisse remédier à la situation[79]. Empédocle aurait porté des sandales de bronze et l'Etna, après le prétendu grand saut du philosophe, en aurait recraché une, ce qui voudrait dire que l'individu, bien qu'il se soit prétendu dieu, avait raté son entrée aux enfers[80]. Jason aussi, lors de la traversée chthonienne d'un fleuve en portant la déesse Héra sous les traits d'une vieille femme et juste avant ses épreuves, avait perdu une sandale[81]. Le fait d'être μονοκρήπις manifeste un état d'entre deux mondes, qui explique pourquoi les magiciens tentent de s'emparer de la sandale de la Dame du Tartare, afin de profiter de son désarroi pour en exiger les prestations qu'ils désirent[82]. Dans l'Antiquité tardive et encore au Moyen Âge, n'avoir

---

l'au-delà : ainsi l'Empouse des *Grenouilles* d'Aristophane (285–305) se métamorphose-t-elle respectivement en monstre, bœuf, mulet, superbe femme, chienne, avec la tête étincelante et une jambe en bronze. Sur la relation Empouse – Lamia – Ishtar et bien sûr Hécate, voir W. Fauth, *Aphrodites Pantoffel*, p. 201–202. En *PGM*, 4, 2112–2116, Hécate a trois têtes (bœuf, chienne, et au centre jeune fille, avec des sandales aux pieds et des torches dans les mains).

[78] *SEG*, 45, 646.

[79] Lucien, *L'ami du mensonge ou l'incrédule*, 27–28 (l'auteur ne dit pas que la femme demeure en marge de l'Hadès à cause de ce manque, mais l'histoire semble calquée sur celle de Mélissa, femme de Périandre : Hérodote, 5, 92) : Lucien ironise aussi sur l'incrédulité des gens à ce propos, et prétend qu'il faudrait les fesser avec une sandale dorée, associant ainsi les deux aspects de la sandale, chthonien et érotique.

[80] Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, 8, 69.

[81] Apollonios de Rhodes, 1, 8–11 (et 3, 66–75) ; Dracontius, *Médée*, 57 ; Hygin, *Fables*, 12–13 ; Lactance Placide *in* Stace, *Thébaïde*, 5, 336 ; Phérécyde, *Fr.Gr.Hist.*, 3 F 105 ; Servius *in* Virgile, *Énéide*, 4, 34 ; Valerius Flaccus, 1, 83 : voir A. Moreau, *Jason*, p. 25, 121–122, 132–136. La magie ne fait pas exception : *PGM*, 4, 2475–2479 (déesse qui descend du pôle céleste avec une seule sandale) ; 9a, 1–40 (sortilège d'Apollonios de Tyane, à accomplir sur le pied gauche).

[82] *PGM*, 4, 2291–2292. Voir W. Fauth, *Aphrodites Pantoffel*, p. 204–206 : je ne suis pas sûr que l'on puisse attribuer au métal des sandales (or et bronze) une valeur

qu'une seule sandale est le signe de la marginalité entre les mondes terrestre et céleste. Tout bien considéré, la localisation de l'oracle de Trophonios, par un scholiaste de Lucien, à l'endroit du martyrion de saint Christophe, le μονοκρήπις chrétien, n'est franchement pas dépourvue de sens[83] . . .

Dans ce contexte, le changement de sandales à Lébadée est à la fois une condition pour rencontrer Trophonios, et un gage de sécurité pour le retour au soleil. L'or, incorruptible, presque toujours associé aux sandales dans leur fonction de clef pour l'au-delà, semble aussi révélateur et l'on retrouve parfois des corps inhumés avec des sandales faites de ce métal : faudrait-il y voir, comme pour certaines lamelles funéraires, une signification eschatologique[84] ? L'insistance particulière sur l'or des sandales me paraît un bon argument pour revenir sur le passage de Céphisodore et affirmer que les sandales *dorées* y sont bien celles d'un pèlerin.

Deux excursus enfin. Le premier concerne l'hiérophante d'Éleusis, dont l'on connaît l'habillement grâce à un relief éleusinien de *ca* 138–150 apr. J.-C. et à quelques sources littéraires : prêtre le plus sacré des mystères, seul autorisé à pénétrer dans l'ἀνάκτορον, il est vêtu d'un long chiton pourpre *sans ceinture*, porte le στρόφιον, ou bandelette qui lui enserre les cheveux, meilleur insigne de sa dignité, et arbore des chaussures que K. Clinton qualifie lui-même de « fancy boots »[85].

---

unique et automatique (aussi D. Wortmann, *Sandale*, p. 155–160). Un papyrus (*PGM*, 4, 2475–2478) présente une accusation mensongère d'impiété où l'on retrouve le fait d'avoir prétendu que la déesse s'était promenée sans sandales (γυμνοσάνδαλον) sur la terre.

[83] E.P. de Loos-Dietz, *Traces de l'Antiquité*, p. 153–175. Μονοκρήπις : A. Brelich, *Les monosandales*, p. 469–484 ; W. Déonna, Μονοκρήπιδες, p. 50–72 ; P. Kingsley, *Ancient Philosophy*, p. 289–316 (mais la signification exacte du pied nu demeure inconnue). Martyrion : voir *supra*, p. 19.

[84] Le temps m'a manqué pour vérifier cette idée en Grèce propre (cela ne semble pas une coutume très répandue). En périphérie du monde grec, comme chez les Illyriens au nord de l'actuel lac d'Ochrid, au début du Ve siècle av. J.-C., on a trouvé des gants, des sandales et des masques d'or (N.G.L. Hammond, *Illyrian Albania*, p. 34–35). Rappelons le rameau d'or qu'Énée doit découvrir pour pénétrer les enfers de l'Averne, et surtout en revenir (Virgile, *Énéide*, 6, 85–155 et 183–211).

[85] K. Clinton, *Sacred Officials*, p. 46 (habillement : p. 33–35 ; sur le chiton pourpre [on ignore s'il était en lin], aussi Lysias, *Contre Andocide*, 51). Pourpre à Lébadée : Maxime de Tyr, *Dissertations*, 8 (14), 2 (*supra*, p. 238, n. 57).

Le second excursus envisage la *Passion de Perpétue*, datée du III^{e} siècle apr. J.-C.[86] : la veille du spectacle où elle serait livrée aux bêtes, Perpétue rêve que le diacre Pomponius vient la conduire au lieu du supplice. Il est vêtu d'une longue tunique blanche *sans ceinture*, et de bottines « gauloises » à multiples lanières[87]. Moyennant un chemin âpre et long en détours (*per aspera loca et flexuosa*), il la mène en plein centre de l'amphithéâtre, et l'assure de son secours. Se présente alors un énorme personnage, vêtu de même mais dont les « chaussures gauloises » étaient, en plus, ornées d'or et d'argent[88], qui énonce les règles du combat à venir puis s'efface. Perpétue, transformée en homme, lutte alors contre le diable figuré sous les traits d'un horrible Égyptien et lui écrase la tête d'un coup de talon. Elle reçoit un rameau et se dirige, à la suite du géant réapparu qui proclame sa victoire, vers « la porte des vivants »[89]. Les spécialistes en hagiographie se sont surtout attachés aux nombreuses références bibliques[90], mais il est difficile de nier que le texte est aussi cousu de culture classique, et dans le cas qui nous occupe, qu'il regorge d'allusions au passage infernal.

1.6 L'ACCÈS AUX ENFERS

Le contact avec le monde divin est à la base de tous les types de révélation, et l'endroit de ce contact est toujours sacralisé, le franchissement du seuil par exemple étant spécifique de l'entrée dans une intersection entre les deux mondes. Le *manteion* de Trophonios se distingue cependant de ceux dont on connaît assez la procédure d'interrogation, à l'exception peut-être de celui des morts à Éphyra[91] et de celui d'Amphilochos à Mallos. Par comparaison à Lébadée, la consultation à Delphes était d'une simplicité enfantine : une fois dans le temple, à proximité de l'*adyton*, le pèlerin entendait la Pythie sans la voir[92]. Au contraire de tous les autres *manteia*, où le contact obtenu avec la divinité, par l'intermédiaire des prophètes ou par le truchement des rêves, laisse le corps en ce bas monde, le lieu où Trophonios dispense sa prophétie *est* l'au-delà, l'autre monde, qui est aussi celui du savoir absolu. Le bois sacré qui abrite l'oracle prend ici toute son importance, en tant que lieu de fracture donnant sur les Enfers[93].

---

[86] *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, 10, 1–15, AMAT.

[87] La version latine donne *multiplices gallicula*s, tandis que la grecque a ποικίλα ὑποδήματα.

[88] *Galliculas multiformes ex auro et argento factas*. Sur le voyage difficile, voir : P. COURCELLE, *« Trames veritatis »*, p. 203–210.

[89] *Ad portam sanavivariam* et πρὸς πύλην ζωτικήν ; les noms peuvent être authentiques, mais le sens ici est de toute évidence métaphorique.

[90] Par exemple J. AMAT, *Passion*, p. 222–223. L'Église qui apparaît à Hermas (*Pasteur*, vision 4, 2, 1) est tout de blanc vêtue et, précise-t-on, chaussée de sandales blanches.

[91] Les conclusions de S. DAKARIS (*Das Taubenorakel*, p. 51–55 ; *The Dark Palace of Hades*, p. 85–93) ne font plus autorité, car l'interprétation qu'il a donnée du matériel et du bâtiment de Mésopotamon est orientée. Récemment, E. FOUACHE et F. QUANTIN (*Entrée des enfers*, p. 29–61) ont rouvert le dossier, et conclu que le site

L'accès à l'au-delà, dans le monde grec, est limité aux seuls initiés : outre les héros placés sous la protection divine, comme Ulysse, Persée ou Jason, les « chamans grecs » et les mages sont tous des initiés et des initiateurs, qui tirent leur savoir de leurs rapports privilégiés avec le monde supérieur. Au niveau cultuel, les exemples abondent également : seuls les initiés peuvent pénétrer le τελεστήριον d'Eleusis, et des histoires couraient à propos de malheureux qui, y étant entrés par hasard, avaient été punis de mort[94]. Hérodote (6, 134) racontait la fin pitoyable de Miltiade, qui aurait tenté de violer le sanctuaire chthonien de Déméter à Paros, tentative que la déesse elle-même, frappant l'impétrant de stupeur, avait vouée à l'échec tout en précipitant sa mort[95]. Les prêtres du *Plutonion* d'Acharaca, maîtres du rituel incubatoire, et leurs initiés dont ils sont dits mystagogues, peuvent seuls rester en vie là où les animaux et les hommes du commun tombent raides morts[96]. Et bien entendu, à Lébadée, un garde de Démétrios désireux de piller l'*adyton* avait été dûment châtié par Trophonios. On multiplierait sans doute les exemples avec grande facilité.

était une ferme fortifiée, mais sans apporter davantage de preuves que Dakaris n'en avait pour la thèse d'un oracle. Seules de nouvelles fouilles pourront éclairer le problème, et surtout la publication impartiale de *tout* le matériel épirote.

[92] G. ROUX, *Delphes*, p. 91–145, part. 132–136.

[93] Voir *supra*, p. 221–225. Chez LUCIEN (*Ménippe*, 22), le philosophe qui est dans les enfers et revient à Lébadée dit qu'il retourne εἰς τὸν βίον.

[94] TITE-LIVE, 31, 14, qui replace l'histoire au temps de Philippe V, en 200 av. J.-C., et qui en fait une des causes de la guerre menée contre Athènes par les Acarnaniens et la Macédoine. Autres exemples où les non-initiés meurent de leur forfait : G.E. MYLONAS, *Eleusis*, p. 226.

[95] 6, 34. Déjà W. BURKERT, *Das Proömium des Parmenides*, p. 22–26.

[96] STRABON, 13, 629 (voir *infra*, p. 225–226). La grotte qui avait abrité la naissance de Zeus en Crète semble avoir été interdite également sous peine de mort : ANTONINUS LIBERALIS, 19.

Nul doute dès lors que la descente dans l'antre béotien fût ressentie comme initiatique : à tous les aspects mystériques de Trophonios déjà relevés s'ajoutent ceux de sa consultation. Subissant une mort temporaire, – comme Er et Thespésios, – le consultant qui avait eu la chance d'une transe de vision gagnait tout à la fois son oracle et son initiation à l'au-delà, vivant privilégié revenu du royaume des morts et au statut ontologique modifié à la hausse.

CHAPITRE II

LE RETOUR AU MONDE SENSIBLE ET L'ÉTAT MODIFIÉ DE CONSCIENCE AU TERME DE LA CONSULTATION

2.1 Sortir de l'*adyton*

Au terme de la consultation, dit Pausanias, le pèlerin est à demi-inconscient ; c'est la raison pour laquelle il fallait aider au moins certains d'entre eux à sortir de l'antre. Les pèlerins, – nous ignorons si c'était une règle pour tous, – étaient extraits de l'*adyton* de Trophonios par l'accès d'entrée, mais les pieds en avant (9, 39, 11), et on a souvent insisté sur l'analogie avec le transport des cadavres, dont on aurait voulu éviter qu'ils se souviennent du chemin du cimetière pour les empêcher de revenir tourmenter la maisonnée. L'hypothèse est ingénieuse, les consultants étant des morts revenus à la vie, mais en l'absence de nécropole et de maison, elle demeure fragile. Je verrais là plutôt la traditionnelle interdiction de regarder vers l'arrière dans les contextes religieux et surtout dans les milieux infernaux[1]. Même les mythes de Plutarque s'y conforment, et la fin de la catalepsie est identique pour Timarque et Thespésios : ce dernier tente de se retourner, mais il a une vision d'horreur, tandis que l'autre, désireux de voir son interlocuteur à l'arrière, est aussitôt frappé de ce même violent mal de tête qui lui avait fait perdre connaissance. Quand un consultant revient de l'Hadès, il est logique aussi de l'empêcher, tout simplement, de regarder d'où il vient[2].

---

[1] Et depuis l'époque archaïque : on se souvient d'Ulysse qui rejette à la mer l'écharpe d'Ino, ou d'Orphée qui compromit son voyage d'un coup d'œil malheureux. Aussi *PGM*, 1, 37–38 ; 4, 43–45 ; 2442–2495 ; 7, 439–440 ; 36, 264–273. Etc.

[2] *Du démon de Socrate*, 23, 592e ; *Sur les délais de la justice divine*, 33, 568a. *Si* l'oracle des morts à Éphyra a bien été identifié par S. Dakaris (*supra*, p. 246, n. 91), il serait remarquable que les tas de pierres retrouvés à proximité de certains accès trahissent cette même idée de ne pas se retourner, et sans doute l'inventeur aurait-il raison de supposer une sortie différente de l'entrée, de façon à éviter aux consultants de repasser par des chemins déjà parcourus.

2.2 LE THÈME DE LA REMÉMORATION DE LA RÉVÉLATION

Parmi les séquelles immédiates d'une transe, un flou psychique, une amnésie partielle et temporaire, sont fréquemment cités, et la vision ne revient en détail qu'à mesure d'un effort intellectuel au succès variable selon les individus. La suite du rituel lébadéen, soit l'épisode du trône de Mnémosyne, apparaît logiquement calquée sur la réalité psychophysiologique, de même qu'appropriée, au plan de la mentalité locale, pour quelqu'un qui avait avant la descente ingéré les forces contradictoires d'oubli et de mémoire. On pourrait même se demander si le phénomène de la transe, qui lors de la reprise de conscience place l'esprit entre oubli et souvenir, n'a pas conditionné l'usage des sources en ce sens. Mais le problème est délicat et les réponses qu'on y apportera devront tenir compte aussi bien des considérations physiologiques que des conceptions religieuses.

2.2.1 *Le trône de Mnémosyne, l'anamnèse des vérités révélées et les* Nuées *d'Aristophane*

Pour aider le visionnaire qui revient tout étourdi de chez Trophonios, on l'installe sur le trône de Mnémosyne, dans une perspective qui n'est pas totalement élucidée mais qui se rapporte à la prise de connaissance de la révélation de l'oracle[3].

> Les prêtres à nouveau, reprenant en charge celui qui remonte de chez Trophonios, le font asseoir sur le trône dit de Mnémosyne : il ne se trouve pas loin de l'ἄδυτον. Une fois assis là, ils le questionnent sur les choses qu'il a vues et aussi qu'il a apprises (ὁπόσα εἶδέ τε καὶ ἐπύθετο) : après en avoir pris connaissance (μαθόντες), ils le remettent dès alors à ses proches.

Autrement dit, les prêtres fouillent dans la mémoire du consultant pour en retirer l'essentiel, pour apprendre le contenu de la révélation, et en même temps sans doute mettre un peu d'ordre dans l'esprit confus de l'homme qui émerge de son état de semi-conscience. C'est une anamnèse des vérités contemplées, au sens profond du terme, religieux et philosophique. La déesse Mnémosyne était bien connue à l'époque archaïque, évidemment, mais c'est Platon qui, à la suite des Pythagoriciens, la cite comme la plus importante des divinités pour l'anamnèse des vérités premières : elle faisait partie des supputations philosophiques et donc aussi mystériques, qui allaient revenir en vogue avec le médio-platonisme. En cela le vocabulaire de Maxime de Tyr est révélateur : l'âme qui se purifie peu à peu sur terre a l'occasion déjà de se souvenir des visions et auditions de l'autre vie, et pour cette raison, il faut honorer Mnémosyne et les Muses. Dans l'*Hymne orphique* à Mnémosyne, la déesse est, pour les mystes, cause de la souvenance et de l'écartement d'oubli[4]. Au niveau du culte, on connaît deux inscriptions qui relient la déesse à Asclépios, à Pergame et au Pirée[5]. On a fait remarquer que l'intronisation n'est pas mentionnée dans l'histoire de Timarque : c'est oublier que le dialogue de Plutarque n'est pas un compte rendu de la consultation, et que d'autres détails, comme les gâteaux de miel, avaient été omis[6].

---

[3] PAUSANIAS, 9, 39, 13. Voir *infra*, p. 284–285. Un premier traitement de cette matière, ici passablement étoffée, a paru dans mon article *Prairies et jardins grecs*, p. 38–41.

La θρόνωσις lébadéenne eut longtemps toutes les apparences d'un rituel tardif, mais la comparaison avec les *Nuées* démontre qu'il n'en est rien. Strepsiade s'assied sur un σκίμπους (grabat) dont le sens n'a jamais été vraiment compris. Kenneth Dover y reconnaît un lit de qualité médiocre, un « lit de repos » sur lequel, assis, Strepsiade aperçoit les Nuées (254–255 et suivants)[7]. Ensuite, après l'assimilation de la descente dans le réduit des Nuées et l'oracle de Trophonios, le paysan ne reçoit l'illumination mystérique que fort imparfaitement, eu égard à sa mémoire inaccessible. Socrate réapparaît sur scène et lui impose de quitter l'endroit de la révélation avec son σκίμπους pour qu'il puisse s'y coucher à la vue de tous, soit dans le pensoir même.

---

[4] *Cfr* Hésiode, *Théogonie*, 135 et 227 (traces de culte dès le IVe siècle : F.W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen*, p. 68. Malheureusement, E. Stafford, *Worshipping Virtues*, n'a abordé ni Mnémosyne ni Léthé). Platon, *Critias*, 108d. Maxime de Tyr, *Dissertations*, 10, 9. *Hymnes orphiques*, 77, 9–10.

[5] Mnémosyne en relation cultuelle avec Asclépios : *IG*, II/III^2, 4962 (= *LSCG*, 21 B [aussi 26] ; *Asclépieion* du Pirée, adjonction postérieure au IVe siècle av. J.-C., avec Hélios) et *AvP*, 8, 3, 161, l. 9–11 et 27–29 (en relation avec Tyché pour une offrande dans une θυμέλη, et avec Thémis dans le dortoir) : dans les deux cas, il s'agit de νηφάλια. On trouve à Éphèse l'association d'Oubli à Mémoire, pour les mystères de Dionysos d'époque impériale : *Ancient Inscriptions in the British Museum*, 3 (2), 1890, n° 600, p. 221–222 ([Mn]eia-[Lé]thé). L'inscription est passablement compliquée et mériterait une analyse complète.

[6] Pour Plutarque, la vision dans l'antre était suffisante à sa remémoration : dans le *De sera* (33, 568a), Thespésios, juste avant de revenir à lui par le « siphon », voit une horrible femme qui veut lui graver les souvenirs grâce à une baguette rougie : le thème du souvenir à la fin de la catalepsie est essentiel (comme dans le mythe d'Er). Et le récit lui-même, ἐρωταποκρίσις, n'est qu'une remémoration qu'un des participants appelle ἱερὸς λόγος (23, 593a). Même chose, on l'a vu, dans la révélation trophoniaque à Apollonios de Tyane (Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19), où la remémoration n'est autre qu'un livre pythagoricien. Voir aussi A. Motte, *Prairies et Jardins*, p. 314.

Cette seconde scène de θρόνωσις des *Nuées* n'évoque qu'indirectement les initiations fréquemment citées en parallèle[8], pour lesquelles on connaît l'usage du tabouret, semble-t-il avant ou pendant la révélation, mais pas après. Un passage célèbre de Dion de Pruse parle d'un type d'initiation visiblement courant qui consistait à asseoir l'*initiandus* sur un trône et à danser en cercle autour de lui[9]. Platon parle des rites corybantiques, qui soignent la *mania* par une danse cathartique parfois liée à la figure de Zeus enfant en Crète, et en des termes qui indiquent le début de la cérémonie, associés d'ailleurs à la notion de μανθάνειν[10]. On admet en général que la θρόνωσις constitue la première étape du rituel, à la limite l'initiation elle-même.

Par contre, quand le maître tente de forcer son nouveau disciple à une méditation qui mettrait en œuvre les acquis de la révélation, dans un comportement maïeutique (627–793), on devine toutes les apparences du rituel trophoniaque : Socrate, en tant que prêtre (πρόπολος, 436 et ἱερεύς, 359), pose à Strepsiade les questions appropriées, auxquelles il attend les réponses dictées par un esprit fraîchement instruit au savoir (694–697, 700–705, 731–793). Mais le grabat de Strepsiade, qui devrait jouer le rôle d'un révélateur, n'est qu'un trône d'Oubli (630–631) :

---

[7] K.J. Dover, *Aristophanes* : Clouds, p. 131. Sur ce passage, en dernier lieu E. Dettori, *Il dialogo tra Socrate e Strepsiade*, p. 57–72.

[8] Par exemple S. Byl, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 43 ; K.J. Dover, *Aristophanes* : Clouds, p. 130–131 *in* 254 ; G. Guidorizzi, *Aristofane, in* 254 ; K. Latte, Art. *Orakel*, col. 833 ; A.D. Nock, *A Cabiric Rite*, p. 577–581 ; J.E. Harrison (*Prolegomena*, p. 514) précise bien : « So far Strepsiades is a *mystic* in the first stage of initiation, i.e. he is being prepared and purified », initiation orphique a-t-elle précisé plus haut.

[9] Dion Chrysostome, *Discours*, 12, 33. Voir W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 81–82 et n. 3 ; 130, n. 21, n. 36 et 131, n. 43 (représentations figurées) ; *IDEM*, *Homo Necans*, p. 266–269. Relation avec les mystères samothracéens (?) : K. Clinton, *Stages of Initiation*, p. 50–78.

[10] Platon, *Euthydème*, 277ce, et le commentaire d'H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 131–138. W. Burkert, *Homo Necans*, p. 266–269 ; S.G. Cole, *Theoi Megaloi*, p. 29 ; E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 84–86 ; K.J. Dover, *Aristophanes* : Clouds, p. 130–131 ; E. Rohde, *Psyché*, p. 302, n. 1.

> Les moindres bagatelles que celui-ci apprend (μανθάνων),
> il les a oubliées avant de les avoir apprises (πρὶν μαθεῖν).

Ce trait d'humour n'est que plus drôle si l'on y voit une comparaison implicite avec le trône de la Mémoire du *Trophonion*, qui gagne en retour la grande probabilité d'être une réalité de l'époque classique. Comment Strepsiade, enfin, aurait-il pu retenir quoi que ce soit, alors qu'il ne distingue plus trop entre mémoire et oubli ? Aux vers 483–485, n'a-t-il pas déclaré qu'il se souvenait des prêts qu'il avait accordés et qu'il était en revanche oublieux des dettes qu'il avait contractées ? Non-sens comique toujours sous-estimé, car s'il est une chose que Strepsiade n'oublie pas, c'est bien ses dettes : n'est-il pas au pensoir après une nuit d'insomnie à leur propos, et afin de trouver la manière d'y échapper ? À Lébadée, selon Pausanias, il fallait boire à oubli pour tout oublier, puis à mémoire pour avoir souvenance de tout. Or Strepsiade intervertit l'ordre des prescriptions trophoniaques au seuil de son initiation[11], en évoquant en premier lieu la mémoire et ensuite l'oubli (μνήμων πάνυ . . . ἐπιλήσμων πάνυ) : dans l'optique lébadéenne au II^{e} siècle apr. J.-C., ceci voudrait dire que le paysan s'était d'abord clarifié l'esprit avant de boire à l'eau d'oubli pour être assuré de ne se souvenir de rien de ce qu'il aurait appris dans l'antre ! L'équivalence entre le σκίμπους de Strepsiade et le trône de Mnémosyne en est encore davantage assurée. Tout bien considéré, en fonction de la θρόνωσις de Lébadée, postérieure à la révélation, et de la double intronisation des *Nuées*, peut-être y aurait-il intérêt à jeter un nouveau regard sur certaines initiations mystériques en fonction d'une double possibilité de θρονισμός, avant et/ou après l'initiation.

2.2.2 *Trône et mantique, trône et vérité, trône et au-delà*

La θρόνωσις en général demeure assez déconcertante, et les rares parallèles n'expliquent pas tout. Dans le domaine de l'au-delà existe l'exact correspondant du trône de Mnémosyne, le trône de Léthé qui pétrifie corps et âme Thésée et Pirithoüs : sans plus aucun souvenir, leur corps s'est fondu au rocher de sorte que Thésée, délivré par Héraclès, y avait laissé quelques plumes. La légende remonte sûrement au V^e^ siècle, car Pausanias, puisant à Panyasis, décrit une peinture de Polygnote à la *Lesché* des Cnidiens, qui montrait la fusion de la chair et du roc. Dans un rappel discret de l'épisode, Aristophane, dans les *Cavaliers*, laissait entendre que les Athéniens n'avaient plus toute la peau des fesses[12]. Les trônes de Nécessité et des Moires, ses filles, dans la *République* de Platon, sont infernaux et éthériens mais le mythe eschatologique est trop subtil pour être ici démonté sous cet angle. Dans un fragment de l'*Hermès Trismégiste*, le roi divin siège sur le trône d'*Alétheia*, proche donc de celui de Mnémosyne[13].

---

[11] Et, en fin de compte, des prescriptions des tablettes funéraires, qui conseillent d'éviter l'eau (chaude) d'Oubli pour ne boire que l'eau fraîche de Mémoire (*infra*, p. 290–291).

Le trône dans l'imaginaire grec n'a pas encore reçu de traitement circonstancié[14], mais ceux évoqués ci-dessus se placent tous dans l'au-delà, et ont en commun cette faculté d'ouvrir ou de fermer à la connaissance supra-humaine. Leurs accointances infernales confirment de la sorte que la θρόνωσις, dans la consultation trophoniaque, faisait encore partie du voyage aux enfers, lequel n'était pas limité à la seule catabase.

La grotte de Vari, proche de Sounion, présente quelques similarités éclairantes. Aménagé par un nympholepte qui se définissait comme tel, l'*antron*, pourvu près du porche d'un *alsos*, est naturellement divisé en deux chambres : le consultant descendait la pente parfois raide de la pièce ouest jusqu'au fond, où coulait une source aujourd'hui tarie. Puis, franchissant un *seuil de pierre* taillé dans le roc, il pénétrait dans la pièce adjacente, aux nombreux sanctuaires et où fut trouvé l'essentiel du matériel archéologique lors des fouilles au début du XX^e^ siècle. En remontant vers le porche d'entrée, il parvenait, presque en haut de la pente, à une divinité féminine assise sur un trône de grandes dimensions, à côté de ce qu'il faut sans doute considérer comme un *omphalos*. Faute d'une inscription, l'identité de la « déesse », abîmée et de facture très grossière, a été âprement discutée : Isis, Rhéa, Cybèle, Gé, Artémis, la nymphe du lieu (la meilleure supposition)[15]. Mais la réunion des éléments suivants ne parle-t-elle pas d'elle-même : bois sacré, catabase, source, divination par l'enthousiasme, franchissement du seuil, divinité trônant au terme de l'anabase vers le soleil ?

---

[12] Voir M. Delcourt, *Héphaistos*, p. 98. Apollodore, *Epitome*, 1, 24 ; Aristophane, *Cavaliers*, 1368 et schol. *ad loc* ; Pausanias, 10, 29, 9 ; *Suda, s.v.* Λίσποι ; aussi Horace, *Odes*, 4, 7, 27–28 et Virgile, *Énéide*, 617–618. On peut même remonter vers 560 av. J.-C. grâce à un relief olympique montrant les deux héros assis, identifiés par des inscriptions (*LIMC*, Art. *Theseus*, n° 298 ; autres figurations, dont certaines classiques : n° 291 et 293–299). Le trône d'oubli demeure cependant une énigme : un spécialiste comme Waldémar Déonna (*Croyances superstitieuses*, p. 361–367) ne put guère qu'en rapprocher plusieurs anecdotes folkloriques, avant de laisser la conclusion à Sigmund Freud !

[13] *République*, 617bc et 621a (avec traces encore dans le *Ménippe* de Lucien, 11) ; *Hermès Trismégiste*, 4, fr. 23, 38, Nock et Festugière.

[14] J. Jouanna, *Le trône, les fleurs*, p. 99–126, puis H. Engelmann, *Artemis protothronia*, p. 18. Voir aussi H.P. L'Orange, *Studies*, p. 18–36 (trônes de Kosrow et de Néron). H. Kyrieleis (*Throne*) ne s'occupe presque pas de la signification du trône, non plus que H. Möbius (*Form und Bedeutung*) ou A. Hug, Art. Θρόνος, col. 613–618.

Ce trône vaut qu'on s'y intéresse. Certes manifestation de la puissance divine, il apparaît aussi empreint d'un profond symbolisme mantique : Apollon ne siège-t-il pas μαντικοῖσι ἐν θρόνοις ? On connaît un autre cas de nymphe assise dans la grotte oraculaire nympholeptique de Kafizin à Chypre[16]. Les reliefs en provenance de nombreux nymphées et sanctuaires de Pan, d'Athènes, du Mont Parnès et d'Éleusis entre autres, présentent souvent les nymphes accompagnées ou menées à la danse par Hermès[17]. Elles n'y sont qu'assez rarement assises, mais plusieurs exemples suffisent toutefois pour souligner le lien explicite entre le trône de révélation et ces filles des puissances premières de la *Théogonie* hésiodique ou, plus tard, d'Acheloos et d'autres divinités fluviales[18] : parmi les sept marbres datés du IV^e^ siècle à Vari, où l'on voit trois nymphes en compagnie d'Hermès, sous le regard d'Acheloos et surveillées par Pan armé de sa syrinx, trois figurent une ou deux nymphes assises sur un banc rocheux[19].

---

[15] Étude d'ensemble : W.R. Connor, *Seized by the Nymphs*, p. 155–189. Rapport de fouilles : C.H. Weller *et al.*, *The Cave at Vari*, p. 263–288.

[16] Apollon : Eschyle, *Euménides*, 616 ; aussi Euripide, *IT*, 1254–1256 : ἐν ἀψευδεῖ θρόνῳ (contexte oraculaire de Delphes) ; 1280–1283 (*idem*). Chypre : T.B. Mitford, *The Nymphaeum of Kafizim*, n° 227, l. 6 : ἐπὶ δίφρῳ οὖ[σα].

[17] Relevé commode chez P. Amandry, *Le culte des Nymphes* p. 403–408. Aussi O. Cavalier, *Deux acquisitions*, p. 443–454.

[18] Sans prétendre à l'exhaustivité : relief attique, Avignon, Musée Calvet, E 35, *ca* 400–375 av. J.-C. (O. Cavalier, *Deux acquisitions*, p. 446, ill. 4) : trois nymphes s'avancent vers le dédicant, assis, et lui tendent une couronne. Relief attique, provenant de la grotte du Pentélique, Athènes, MN, 4466, *ca* 325–200 av. J.-C. (*LIMC*, Art. *Hermès*, n° 354 ; *AM*, 77, 1962, pl. 69, 2) : en présence de Pan et d'Hermès, une des trois nymphes est assise et adossée sur la paroi de la grotte, tandis que le dédicant est figuré un canthare à la main. Relief archaïsant, Rome, Musée Barracco, 176, *ca* 300 av. J.-C. (*LIMC*, Art. *Hermès*, n° 348 ; *AJA*, 68, 1964, p. 46, pl. 17, 2) : ronde des nymphes menées par Hermès, sous le regard d'un Pan à la syrinx, devant Acheloos assis sur un trône rocheux, avec la corne d'abondance. Relief athénien archaïsant, Athènes, MN, 1966, *ca* 150–100 av. J.-C. (*LIMC*, Art. *Hermès*, n° 351 ; *AJA*, 68, 1964, p. 46, pl. 17, 5) : ronde des nymphes, introduites par Hermès à Apollon (et Pan à la flûte) assis sur un rocher et appuyé sur sa cithare ; sur ces reliefs, voir entre autres : W. Fuchs, *Attische Nymphenreliefs*, p. 242–249 ; R. Feubel, *Die attische Nymphenreliefs* ; M. Halm-Tisserant et G. Siebert, Art. *Nymphai*, p. 890–902 ; H.P. Isler, *Acheloos*, p. 123–127. Groupe statuaire en bois, provenant de la grotte des nymphes de Pitsa (Sicyone) (A.K. Orlandos, Art. *Pitsa*, p. 200–206) :

Les nymphes assises, voilà qui n'est pas sans évoquer le chant XII de l'*Odyssée* (317–318). Ulysse, abordant l'île du soleil, abrite son bateau « au creux d'un antre, là même où les nymphes ont leurs jolis chœurs et leurs sièges ». Le mot utilisé, θόωκος (ou θῶκος), signifie le siège d'une assemblée, mais plus particulièrement le siège occupé par un sage voire, en de nombreuses occasions, par quelqu'un qui a le pouvoir de dire la vérité. Quand Zeus revient de l'Ida, il prend place, au milieu des θῶκοι d'or de l'Olympe, sur son χρύσειος θρόνος pour imposer son vouloir sans partage. Pindare, de l'*Hisménion* thébain et ses trépieds d'or, affirme que Loxias en a fait « le siège véridique (θῶκος) des prophètes » ; Eschyle parle de même du « siège oraculaire (θᾶκος) du Zeus de Dodone » ; Euripide met dans la bouche de Créuse un discours insultant à l'adresse de l'Apollon insouciant qui, sur son θᾶκος d'or, distribue ses oracles à Delphes, centre du monde[20]. La vérité sur Œdipe, Tirésias l'apprend assis sur le παλαιὸς θᾶκος de son observatoire aux oiseaux[21]. Éaque aux enfers est assis ἐνὶ θώκοις parmi les justes ; Eudaimonia, dans le *Tableau de Cébès*, œuvre pythagoricienne d'époque hellénistique, est assise ἐπὶ

---

deux femmes debout, une assise (nymphes [?]). Figurines de terre cuite, assises (représentant des nymphes [?]), dans les grottes dédiées aux nymphes : Vari, Athènes (sanctuaire de la nymphe), Léra (Crète, époque classique), Pharsale (époques archaïque et classique), Nea Herakleitsa (Macédoine orientale) : références et discussion chez P. AMANDRY, *Le culte des Nymphes*, p. 403–408.

[19] *AJA*, 7, 1903, reliefs n° 4 (une nymphe assise), 5 (= *LIMC*, Art. *Hermès*, n° 355 : une nymphe assise) et 6 (deux nymphes assises). Dans le matériel archéologique des nymphées et *Paneia*, les figurines féminines assises, parfois sur un trône, posent des problèmes d'interprétation car il n'est pas sûr qu'il s'agisse de nymphes.

[20] Ida : HOMÈRE, *Iliade*, 8, 438–443. Même principe en *Odyssée*, 5, 3–4 : les dieux réunis sont assis sur leurs θῶκοι, autour de Zeus qui l'emporte sur tous et qui imposera sa volonté (aussi ESCHYLE, *Suppliantes*, 100–102, ἕδρανον, en relation avec 436). *Hisménion* : PINDARE, *Pythiques*, 11, 4–6. Dodone : ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 830–831. Delphes : EURIPIDE, *Ion*, 906–911.

[21] SOPHOCLE, *Antigone*, 999. Le coryphée du *Prométhée enchaîné* d'ESCHYLE (278–283) abandonne, pour compatir, son θᾶκος situé dans l'éther, « pur chemin de l'oiseau », soit un siège sis dans l'espace même de la vérité. Chez HÉRODOTE (1, 181), θῶκος désigne les sièges qui sont à mi-chemin de la montée vers le temple de Zeus Bélos (signification incertaine). Chez PLATON, dans le mythe de la caverne (*République*, 516e), le prisonnier qui a pu contempler le soleil et désormais initié à la vérité, est censé venir se rasseoir sur son θᾶκος. Chez XÉNOPHON (*Cyropédie*, 8, 7, 10), Cyrus, qui dit se fonder sur la tradition, ordonne de céder la place, le siège et la parole aux plus anciens ; même idée chez ARISTOPHANE, *Nuées*, 990–995. Le terme θῶκος signifiera par la suite siège et office d'évêque ou de prêtre : *Anthologie palatine*, 8, 12 (épigramme de saint Grégoire, qui y est dit « brillant interprète de la Trinité »).

θρόνου ὑψελοῦ, dans le vestibule de la plus haute enceinte de la citadelle. Mère des vertus, – Savoir, Courage, Justice, Bonté, Propriété, Liberté, Contrôle de soi et Gentillesse, – elle couronne le vainqueur de l'*agôn*, l'initié à l'âme désormais purifiée[22].

Du côté des hommes, les choses ne sont guère différentes : Télémaque veut-il faire entendre raison aux prétendants et à leurs pères qu'on le fait asseoir sur le siège d'Ulysse, et le discours qu'il y tient gagne la confirmation d'un présage divin. Événios d'Apollonie, assis sur un θῶκος, désigne les biens qu'il estimerait nécessaires à la réparation du mal dont la cité est coupable envers lui, dans une liste qui correspond point par point à l'oracle qu'avaient secrètement rendu Delphes et Dodone aux émissaires publics[23]. Platon, dans les *Lois*, accorde les plus hauts honneurs aux citoyens les plus vertueux élus par le peuple au « conseil nocturne », qui ont droit à la proédrie[24]. Enfin Eschyle qui, dans les *Grenouilles*, vient d'être reconnu meilleur poète, confie son θῶκος à Sophocle plutôt qu'au malheureux Euripide, qu'il tient pour un bouffon et un imposteur[25].

Une nymphe (ou une déesse) assise dans une grotte ou à proximité est donc une divinité qui s'apprête à révéler le vrai. Les fouilles de l'antre côrycien, près du Parnasse, grotte oraculaire de Pan et des nymphes, ont ajouté deux belles pièces au dossier : une roue en terre cuite, d'origine béotienne (*ca* 475–450 av. J.-C.), avait le centre occupé par un Pan et le pourtour parcouru d'une ronde de nymphes. Une seconde roue surtout, datée de 450 av. J.-C., s'articulait selon le même schéma, avec cependant des nymphes assises sur des trônes : il aurait été impossible de mieux imager le vers d'Homère, et de rendre tout à la fois la ronde et les sièges en cercle[26]. Dès lors le trône de Vari, quand un vrai nympholepte œuvre aux alentours de la grotte, revêt une valeur spécifique, à laquelle renvoient également les trois reliefs locaux et leurs nymphes en train de siéger.

---

[22] Éaque : W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, 1179 (Smyrne, II^{e} siècle apr. J.-C.) : en relation avec l'ἀτραπιτός à prendre pour accéder au paradis ; voir aussi A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 197 (Abydos, II^{e} siècle apr. J.-C.) : le mort est désormais, dans les Champs-Élysées, près du θῶκος d'Osiris ; 199 (Smyrne, I^{er} siècle apr. J.-C.) : mort immortalisé et assis parmi les trônes d'or des Olympiens. *Anthologie palatine*, 7, 363 (un mort qui dans l'éther est assis sur un trône divin entre Platon et Orphée). *Tableau de Cébès*, 20–21 : le dialogue est mystérique, et l'auditeur zélé sera sauvé, etc.

[23] Télémaque : Homère, *Odyssée*, 2, 1–159 (Télémaque se lève pour parler en saisissant le sceptre d'un héraut) ; Événios : Hérodote, 9, 93–94. En 6, 62–63, Hérodote raconte comment le roi Ariston, siégeant au milieu des éphores, avait reçu à la fois la nouvelle de la naissance d'un fils et s'était rendu compte que celui-ci n'était pas de lui, révélation à laquelle sur le moment, personne n'attacha d'importance.

[24] Platon, *Lois*, 12, 946e–947a (on a parlé d'héroïsation et de sacerdoce : M. Piérart, *Platon*, p. 225 ; voir cependant O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, p. 34–38, 125–148, qui refuse l'héroïsation pour la « démonisation » ; après lui M. Detienne, *Notion de daïmôn*, p. 115–117 et A. Motte, *La catégorie platonicienne du héros*, p. 88–89).

[25] Aristophane, *Grenouilles*, 1515–1519. Chez Théocrite (*Idylles*, 1, 19–23), Thyrsis est invité par le chevrier à chanter Daphnis, en s'asseyant sur un θῶκος, sous un *chêne* et face aux statues de Priape et des nymphes, dans un contexte panique.

Le terme θρόνος est très proche de θῶκος, avec plus de majesté peut-être. Si l'on en connaît des usages profanes et, pour les dieux surtout, des usages liés à la prise des repas en commun, une bonne partie des attestations le rattache à la vérité[27]. Est-ce par hasard encore si Calypso, à la venue du messager divin Hermès, propose au dieu un trône (θρόνος) étincelant ? Ce n'est qu'après y avoir pris place qu'il y révèle le pourquoi de sa venue, soit la décision souveraine de Zeus. Bien entendu Zeus, l'omniscient, est assis sur un trône. Télémaque fait asseoir Mentès-Athéna sur un trône où elle lui prédit le retour de son père. Achille et Priam s'assoient sur des θρόνοι dans l'épisode du rachat du corps d'Hector, mais pas avant que l'ordre de Zeus n'ait été respecté. Égisthe et Clytemnestre usurpaient les trônes d'Agamemnon, mais ils avaient juré de mourir ensemble, et Oreste leur fit tenir parole. Platon parle du trône de l'âme où devraient siéger les meilleurs sentiments pour diriger la vie de chacun. La renommée (et donc quelque part la justice et la vérité) porte jusqu'au trône de Zeus les chants des nymphes appris aux bergers. Pindare avait à Delphes, au temps de Pausanias, un trône de fer où l'on disait que le poète s'était assis chaque fois qu'il était venu pour y composer ses chants apolliniens[28]. Cyrus possède un trône royal d'or et d'argent, et sous la plume de Xénophon, on peut y voir une trace du roi de vérité cher à Hésiode et même à Hérodote : Midas avait consacré à Delphes, dit-il, le trône royal sur lequel il rendait publiquement la justice. Sur la tombe trézénienne de Pitthée, on montrait trois trônes de marbre blanc, sur lesquels siégeaient le héros et deux acolytes dans le même exercice[29]. Le trône, parfois revêtu de lin pur, sera bien sûr essentiel aux charmes magiques, le dieu étant invité à y prendre place pour y révéler ses secrets, à l'image d'Asclépios dans l'histoire du médecin Thessalos[30].

---

[26] Beau commentaire d'A. Pasquier, *Pan et les Nymphes*, p. 380–383 (ill.). Voir aussi P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 134–135 (et 129) : les roues sont montées sur un essieu, appelé *syrinx* en grec, et dont l'amphibologie est ici évidente, d'autant que la musique de la flûte de Pan induit la danse et la possession (voir *supra*, p. 150–152). Sur le cercle et les sièges, la sagesse des anciens et la balance qui juge l'avis le plus juste, voir Homère, *Iliade*, 18, 490–508.

[27] L'étude d'H. Jung (*Thronende und sitzende Götter*, p. 18–29) élimine d'un coup toute connotation de puissance, néglige totalement celle de la « révélation » et conclut, abusivement, à la seule réalité de la *Speisegemeinschaft*.

[28] Zeus : Aristophane, *Oiseaux*, 1730–1735 ; Sophocle, *Antigone*, 1040–1041.

Certains invités au prytanée reçoivent cet honneur[31], de même que les personnages importants qu'on gratifie de la proédrie[32]. Les juges, dans la littérature plus tardive, siègent sur des trônes, de même que les professeurs et plus tard encore les prêtres et les évêques, et toute personne investie d'un pouvoir[33].

Télémaque : HOMÈRE, *Odyssée*, 1, 130. Achille : HOMÈRE, *Iliade*, 24, 507–578. Égisthe : ESCHYLE, *Choéphores*, 973–979. Trône de l'âme : PLATON, *République*, 553e. Bergers : THÉOCRITE, *Idylles*, 7, 93. Hésiode : PAUSANIAS, 10, 24, 5 (aussi PLUTARQUE, *Des délais de la justice divine*, 13, 557f–558a). Déméter est dite χρυσόθρονος dans le fragment 346 de PINDARE (contexte éleusinien cité) ; vers 300 apr. J.-C., Carpocrate (autre nom de Harpocrate) est à Chalcis θρονόμαντις, dans un contexte d'initiation totale et de savoir absolu (M. TOTTI, *Ausgewählte Texte*, n° 6, l. 9).

[29] Cyrus : XÉNOPHON, *Helléniques*, 1, 5, 3. Midas : HÉRODOTE, 1, 14 (*Cfr* Assuérus sur son trône lors d'une fête : *LXX*, *Esther*, 1, 2. Même idée du trône, bien que le mot ne soit pas cité, pour Nestor et Nélée qui rendent des avis semblables à ceux des dieux : HOMÈRE, *Odyssée*, 3, 404–412). Pitthée : PAUSANIAS, 2, 31, 3.

[30] *PGM*, 1, 332–333 (IVe–Ve siècles apr. J.-C.) : invocation apollinienne, trône et lit couverts d'un tissu de lin ; *PGM*, 2, 160–165 (IVe siècle apr. J.-C.) : invocation apollinienne, trône purifié et recouvert d'un tissu de lin ; *PGM*, 3, 295–296 : trône couvert de lin propre dans un rituel oraculaire ; *PGM*, 5, 33–45 (IVe siècle apr. J.-C.) : invocation de Sarapis, rituel avec enfant médium invitant le trône du dieu à venir ; *PGM*, 77, 12–13 (pour obtenir une révélation, invocation à celui qui a le ciel étoilé pour trône et l'éther comme aire de *danse*). Encore *PGM*, 4, 920–922 et 7, 332–333 (l'esprit invoqué, puis Anubis, sont renvoyés à leurs propres trônes) ; *PGM*, 7, 260–271 (invocation à l'Utérus, qui siège sur son trône, pour qu'il demeure en place : l'utérus baladeur passe dans l'Antiquité pour causer l'étouffement, l'apnée, qui est aussi condition du voyage d'âme). Asclépios : THESSALOS, *Sur les vertus des herbes*, 25, FRIEDRICH ; A.-J. FESTUGIÈRE, *L'expérience religieuse*, p. 49 : « dans la position du dieu révélant » (aussi AÉLIUS ARISTIDE, *Discours*, 50, 56). La comparaison avec les visions du Pasteur d'HERMAS est ici aussi d'un grand intérêt (1, 2, 2 et 1, 4, 1) : l'Église est assise sur un trône, et il la prend d'abord pour la Sibylle de Cumes (2, 4, 1) ; voir cependant la resémantisation de l'épisode en 3, 11, 1–4 et 13, 2–3. Les exemples chrétiens sont nombreux : par ex. *Miracles de sainte Thècle*, 18, etc.

[31] Par ex. *IG*, I^2, 78. F. GSCHNITZER, Art. *Prytanis*, col. 805–809.

[32] Par ex. *SEG*, 30, 82, 7 ; *ca* 230 apr. J.-C. Nombreuses références dans le *Bulletin épigraphique* de L. et J. ROBERT, *s.v.* proédrie (récemment P. HARMON, *Juges*, p. 175–194 : *ISmyrna*, 582). Au théâtre de Dionysos à Athènes, l'hiérophante d'Éleusis et le prêtre d'Apollon Délien, pour ne citer qu'eux, ont un trône au premier rang, etc.

[33] Juges : PLUTARQUE, *Préceptes sur la gestion des affaires publiques*, 13, 807b ; HIMERIOS,

Fréquemment la thématique est utilisée avec sarcasme ou ironie. Les prétendants de l'*Odyssée* sont assis sur des trônes, alors qu'ils sont par excellence des gens sans clairvoyance, du début à la fin de l'œuvre ; tout devrait concourir à leur faire ouvrir les yeux, et jamais ils ne voient rien : présages, éthique, paroles, rien qui les fasse changer d'avis. Et le fait qu'ils soient assis sur des trônes n'est qu'une des contradictions visibles qui les mènent tout droit à l'holocauste[34]. Même opposition dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, où Zeus, qui trône et ne peut mentir, semble ignorant aussi d'un oracle contre lequel seul Prométhée connaît la parade pour éviter que le dieu ne soit jeté en bas de son trône, comme il avait jeté du sien un Cronos prophétisant sa perte. Au dire de Polynice, la Clémence est en toute chose σύνθακος θρόνων de Zeus. Œdipe à Colone, assis dans l'enceinte interdite, maudit ses fils qui ont fait passer avant la piété filiale l'amour du trône et du sceptre, mais leur conduite les empêchera d'en faire bon usage, et ils mourront tous deux. Œdipe invoque ces mêmes trône et pouvoir dans l'anathème qu'il jette sur le coupable du meurtre de Laïos, de même que Créon peu après la querelle fratricide, alors que tous deux inversent la logique qui devrait découler de leur possession[35] : de rois de vérité, ils sont devenus rois d'hybris[36]. D'autres oppositions sont encore plus subtiles, mais jouant toujours avec les mêmes thèmes : dans l'*Iphigénie en Tauride* (1235–1283),

---

Éclogues, 10, 9 ; 13, 16, Dübner. Maîtres : *Anthologie palatine*, 9, 174 ; Libanios, *Épîtres*, 819, 4 ; Philostrate, *Vie des sophistes*, 1, 23 ; 2, 2 ; 2, 30. Évêques et prêtres : nombreuses attestations chez saint Basile et saint Grégoire de Nazianze. Personnes avec pouvoir : *Code de Justinien*, 1, 3, 52, 11 ; θρόνος servit aussi à traduire « siège curule » : *SEG*, 33, 940. Le trône est encore une disposition favorable des astres : Ptolémée, *Apotelesmatica*, 1, 23.

[34] Homère, *Odyssée*, 1, 145. *Idem* pour les compagnons d'Ulysse que Circé fait asseoir sur des trônes : la magicienne les y transforme en porcs ; on reconnaît ici l'inversion de la nature du trône et ses relations avec le piège divin (Homère, *Odyssée*, 10, 230–240).

[35] Prométhée : Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 907–1093. Clémence : Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1267–1268 (Justice est ξύνεδρος de Zeus en 1382). Œdipe et ses fils : Sophocle, *Œdipe à Colone*, 36, 45, 84, 90, 112, 176, 232 et en relation avec l'heureux accomplissement d'un oracle, 395–460. Œdipe et Laïos : Sophocle, *Œdipe Roi*, 236–240. Créon : Sophocle, *Antigone*, 162–210.

[36] La même ambiguïté marque d'ailleurs le terme θῶκος : quand le héraut revient de Troie, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (503–537, part. 518–521), il évoque les sièges augustes dans le palais royal, comme une image ensoleillée du passé qu'il retrouve. Tout son discours d'espoir est évidemment à double tranchant. Héraclès, après avoir tué ses enfants et sa femme, revient à lui, et la vérité lui apparaît alors qu'il est attaché sur un θῶκος (Euripide, *Héraclès furieux*, 1089–1162).

Apollon est dit siéger, à l'oracle de Delphes, sur le trône véridique (ἐν ἀψευδεῖ θρόνῳ), trône sur lequel Zeus lui-même l'a assis pour remplacer la mantique obscure de la nuit par celle, limpide, de Loxias, alors que toute l'intrigue de la pièce n'est que le résultat d'oracles obliques. De même Hippias, dans le *Protagoras*, se comporte en juge du haut d'un trône avec ses admirateurs et élèves, Platon demeurant très ironique[37] . . .

Au côté mantique du trône correspond, au moins dans le monde grec postclassique, un versant mystérique. L'usage des mots de la même famille est instructif : θρονίζεσθαι peut signifier « être initié » soit, plus exactement, recevoir la révélation grâce à une intronisation, que l'on retrouve aussi chez Platon, puis Dion de Pruse et l'astrologue Manéthon[38]. L'initié peut devenir aussi σύνθρονος des dieux mystériques en question[39]. L'initiant lui-même peut être assis sur un trône quand il transmet son savoir à l'*initiandus*[40], et les démons favorables qui assistent les magiciens sont πάρεδροι[41]. Je ne verrais pas d'objection à y voir l'évolution logique de la mentalité classique que l'on trouve dans les tablettes de Thourion, où l'initié aspire à s'asseoir « ἕδρας ἐς εὐαγέων ».

À Éleusis, selon une inscription de 329/328 av. J.-C. confirmée par un passage tardif d'Eunape, l'hiérophante – et lui seul – possédait un trône. La date de l'inscription plaide en faveur d'une origine bien plus ancienne, car la mention de θακεῖον y est sans commentaire aucun, sans doute parce que l'objet tombait sous le sens[42]. La signification du terme renvoie à la communication entre le monde supérieur et l'hiérophante assis sur le siège, en pleine conformité avec sa fonction d'initié total. Une face de trône d'époque romaine a été retrouvée à Éleusis, avec la mention gravée « Ἱεροφάντ[ης] », originellement situé dans un édicule à proximité de l'entrée de l'ἀνάκτορον. Enfin le personnage d'Eumolpos, qui apparaît tel le hiérophante primordial, est souvent assis sur un trône dans l'iconographie attique[43]. Ce genre de rituel existait aussi dans l'orphisme, ou du moins dans le culte de la Mère des dieux, car un certain Nicias d'Élée avait composé un traité intitulé Θρονισμοὶ μητρῷοι[44].

---

[37] Platon, *Protagoras*, 315bc. Dans l'*Héraclès enfant* de Théocrite (68–102), Tirésias prophétise à Alcmène le grand avenir d'Héraclès, en refusant de s'asseoir sur le δίφρος d'*ivoire.*

[38] *PGM*, 7, 745–756 (IIIe–IVe siècles apr. J.-C.) : [pour obtenir un oracle par les songes, il faut être] τεθρονισμένος ὑμῖν, soit « mis sur le trône [initié] par vous » (aussi Hesychios, *s.v.* Θρόνωσις). Θρονιστής, dans un rituel isiaque (*P.Oxy.*, 11, 1380, 251–252, 265–266 ; début du IIe siècle apr. J.-C.) ; Synésios, *Épîtres*, 67. Platon, *Euthydème*, 277d ; Dion Chrysostome, 12, 33 ; Manéthon, *Apotelesmatica*, 4, 104. La grotte du Zeus de l'Ida, que l'on sait rattachée à une initiation de Pythagore (Porphyre, *Vie*, 17), comprenait un trône (naturel) que l'on apprêtait une fois l'an (je pencherais volontiers pour une « apparition » mystérique).

[39] *IG*, 5, 2, 281 : dédicace mantinéenne d'un père à Antinoüs (mystérique), pour son fils décédé (. . . ὃν 'Αντίνοος θεὸς αὐτὸς ἤρατο φιλάμενος σύνθρονον ἀθανάτοις). Quelques épigrammes funéraires recourent à cette image : un défunt σύνθωκος de Minos en personne (Égypte, Ier siècle apr. J.-C. ; W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, 699), un autre σύνθρονος d'Idoménée en Crète (Ier siècle apr. J.-C. ; *ibidem*, 642), une autre σύνθρονος des pieux (IIe siècle apr. J.-C. ; *ibidem*, 699). La famille de συνθρον- a surtout été utilisée par les auteurs chrétiens.

[40] Comarios, *Sur la pierre des Philosophes*, p. 290, 11–15, Berthelot (Ier siècle apr. J.-C. ?) : Comarios, philosophe et didascalos, apprend les secrets de l'alchimie à la reine Cléopâtre, qui elle-même les transmettra aux philosophes.

[41] F. Graf, *La magie dans l'Antiquité*, p. 136–137. Ce terme (et sa famille) revient sans cesse dans les papyrus magiques.

Tous ces parallèles sont instructifs, certes insuffisants pour qu'on puisse en tirer des conclusions inébranlables. Néanmoins, le trône de Mnémosyne gagne en sérieux et en majesté, et le rituel qu'on lui rattachait apparaît tout d'un coup moins exotique. La couleur mystérique et mantique du trône en Grèce ancienne prêche indéniablement en faveur de l'ancienneté du rite lébadéen[45].

2.3 « NE PLUS SAVOIR RIRE » : RÉALITÉ ET IMPLICATIONS RELIGIEUSES

Quelques remarques s'imposent aussi sur le contraste entre tristesse et joie, au centre de certains passages chthoniens (comme dans l'*Alceste*), et qui était fondamental aux mystères, par exemple à Éleusis ou dans les rites de Mètèr, où le jour du rire succédait à celui du sang[46].

---

[42] *IG*, II², 1672, l. 144–145 ; EUNAPE, *Vie des sophistes*, 7, 3, 2, p. 475. K. CLINTON, *Sacred Officials*, p. 20, 43 et 47.

[43] Hiérophante : *IG*, II², 3718 ; reconstitution : J.N. TRAVLOS, Τὸ ἀνάκτορον, p. 1–16 ; K. CLINTON, *Sacred Officials*, p. 44. Eumolpos : K. CLINTON, *Myth and Cult*, p. 75–78 et 138–140.

[44] *Suda, s.v.* Ὀρφεύς = *OF*, p. 298, n° 12, KERN. Une ancienne hypothèse fait aussi des trônes découverts dans les sanctuaires un élément mystérique, comme le trône (disparu) de la Basilique souterraine de la Place Majeure (A.D. NOCK, *Notes on Beliefs*, p. 47–48). Sur les trônes de Cybèle où la déesse était censée apparaître, voir N. ROBERTSON, *Ancient Mother*, p. 259–263 (mais l'auteur n'évoque pas les mystères).

[45] Rares sont les modernes qui ont accepté cette vision de Mnémosyne à Lébadée. Une allusion en ce sens chez O.E. GHIANDONI, Art. *Mnemosyne*, p. 629.

[46] Mètèr : G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology*, p. 56–63 (l'ancienneté de cette opposition est discutée, mais l'argument du silence est toujours dangereux). En général

Cette opposition entre la terreur, absence de rire, et la réjouissance, recouvrement du rire, était sans conteste présente au *Trophonion* : Pausanias (9, 39, 13) et tous les autres à sa suite insistent sur la peur des consultants, et la perte de la faculté de rire, laquelle revenait peu à peu après le face-à-face divin. Comme c'était le cas dans la secte pythagoricienne, l'approche et la rencontre de la mort sont à l'origine de ces rites, une nouvelle fois à l'intersection de la révélation, du savoir et des mystères.

Les recueils de proverbes antiques ont presque tous retenu le dicton qui identifiait aux consultants de Lébadée les personnes touchées par la sinistrose et une grande pâleur : « il a consulté Trophonios ». Dans la mesure où ces corpus paroémigraphiques peuvent être datés, l'assombrissant Trophonios figure en bonne place dans les premiers d'entre eux : Zénobe, sophiste de l'époque d'Hadrien, avait résumé l'ouvrage de Lucillus de Tarrha, et Plutarque ou un pseudo-Plutarque, se serait inspiré de la collection d'un lettré du début du I^{er} siècle apr. J.-C., Séleucos d'Alexandrie[47]. La période byzantine y a abondamment puisé[48].

La conclusion la plus facile et très à l'honneur est d'évoquer, à la suite des scholiastes, la terreur de la descente. Elle comprend une part de vérité : la littérature anthropologique insiste sur le caractère terrifiant de tout voyage d'âme, sur l'épuisement consécutif du mystique et l'impact de cette atmosphère sur les malades et les participants, en fait rien qui prête à rire. Encore faut-il éviter la caricature d'une consultation digne d'un film d'horreur : la longévité de l'institution prouve assez que le résultat obtenu valait la frayeur vécue,

---

W. Burkert, *Les cultes à mystères*, p. 68–69. *Cfr* Aélius Aristide, *Discours*, 22, 2 : on trouve à Éleusis « le plus terrifiant et le plus resplendissant de tout ce qui est divin pour les hommes ».

[47] Zénobe, 3, 61 ; Plutarque, *Proverbes*, 1, 51. Diogenianos (1, 8 ; 2, 50), de l'époque d'Hadrien, le cite aussi, mais on n'est pas sûr de la paternité de son travail, et donc de sa date. *Suda, s.v.* Σέλευκος. Arsenios (15, 43a), vers 1500, cite un autre proverbe qui en fait est la fin d'un vers d'Euripide (*Ion*, 300) : « il se tourne vers les enceintes sacrées de Trophonios ».

[48] Apostolios, 6, 82 (XV^{e} siècle) ; Cosmas Hiérosolymitanus *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 284 (*PG*, 38, 512–513) ; David Alexandrinus, *In Porphyrii Isagogen Commentarium*, p. 204, 1–6, Busse ; Grégoire de Chypre, 2, 24 (= 2, 97) (XIII^{e} siècle) ; Macarios, 3, 63 (XIV^{e} siècle) ; Nonnos Abbas, *Scholia mythologica in* Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4 (*Contre Julien*, 1), *Historia* 1, Nimmo Smith (VI^{e} siècle) ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a (vet.), Aldina ; 508b (rec.), Koster ; schol. *in* Lucien, *Dialogues des morts*, 10, 1–2 ; *Suda, s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a.

laquelle résultait de l'ébranlement du psychisme et de l'autosuggestion plus que d'éventuels apprêts d'épouvante dont les sources ne parlent jamais. Les consultations à répétition prouvent assez le contraire[49]. De plus, les recueils de proverbes, abrégés, ont été rédigés par des auteurs qui étaient influencés plus par leurs idées personnelles que par la réalité trophoniaque dont la plupart n'avaient aucune idée. Certains scholiastes diront même que la cause première de la peur était les serpents[50]. Diogenianos enfin (1, 8) place ce proverbe sous le lemme d'un proverbe démétriaque lié aux mystères d'Éleusis : 'Αγέλαστος Πέτρα (« la pierre qui ne rit pas »)[51]. L'absence de rire chez Trophonios pourrait donc être également rituelle, même si le commun des mortels la prenait très au sérieux. Lucien, comme à son habitude, s'amuse des rites en les inversant : Ménippe, juste avant de revenir sur terre par le boyau de Lébadée, s'est vu conseiller par Tirésias, qu'il a interrogé (très philosophiquement d'ailleurs) sur le meilleur genre de vie, de prendre la vie du bon côté, – rappelons-nous le conseil d'Apollon Hécatébolos à Trophonios, – en *riant* de la plupart des événements[52].

Les pèlerins qui avaient fait l'expérience de la transe ou du rêve perturbant devaient être dans un état de choc qui ne les prédisposait pas à la gaieté. Ils l'étaient d'autant moins qu'ils étaient persuadés de revenir de l'au-delà et cette anabase apporte d'autres éléments de solution : dans le monde grec, l'outre-tombe était sans rires ni sourires (« ἀμείδητος Τάρταρος 'Αίδεω »)[53] et cette croyance est capitale pour comprendre à Lébadée toutes les histoires de rires perdus.

Premièrement, les consultants semblent ne pas perdre d'un seul coup l'essence de leur personnalité d'emprunt le temps de la catabase : c'est en continuité avec ce que l'on connaît d'Alceste réduite au silence pour trois jours après avoir été arrachée des mains de

---

[49] Voir *supra*, p. 59–60.

[50] *Ad* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508b, KOSTER.

[51] Voir K. CLINTON, *Myth and Cult*, p. 15–27. On se rappelle évidemment de la tristesse de Déméter, dans l'hymne homérique ; voir *supra*, p. 212–213. N.J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, p. 219–221.

[52] LUCIEN, *Ménippe*, 21.

[53] Voir S. MILANESI, *Le rire d'Hadès*, p. 231–245. Déjà J.N. BREMMER, *Soul*, p. 84–88, avec de nombreux parallèles de par le monde. Aussi A. LOPEZ EIRE, *À propos des mots pour exprimer l'idée du « rire »*, p. 20–21 : le rire est associé à la joie et la lumière. Citation : A.-M. VÉRILHAC, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 154 : (à Hermès) « Qui conduistu vers le Tartare sans sourire d'Hadès ? » (Naples, I$^{\text{er}}$ ou II$^{\text{e}}$ siècle apr. J.-C.) ; 2, § 122. *Cfr Anthologie palatine*, 7, 58–59 ; 439 ; etc.

Thanatos par Héraclès[54]. Pausanias de même mentionne un isolement après la consultation et l'extraction du message sur le trône de Mnémosyne. Si les défunts ne rient pas, les consultants assimilés à des morts qui reviennent au royaume des vivants, c'est logique, doivent se réhabituer à rire. Le Périégète insiste d'ailleurs sur la réalité du recouvrement de cette faculté, peut-être en fonction des craintes véhiculées sous forme d'on-dit et rapidement certifiées par la renommée, à l'exemple de l'anecdote de Parméniscos de Métaponte qui n'avait dû qu'à l'oblique Pythie de recouvrer ses capacités[55]. Certains paroémiographes, surtout chrétiens, allaient plus tard mettre l'emphase sur la perte définitive du rire, corrélat d'un teint pâle permanent[56]. Il est sûr que le rire devait rompre la période « mortuaire » et marquer le retour à la vie normale, peut-être à l'exemple de Déméter qui prend plaisir aux plaisanteries de Iambé-Baubô.

Deuxièmement, si le royaume d'Hadès est inaccessible au rire, lorsque celui-ci y fait son (unique [?]) apparition dans l'*Hymne homérique à Déméter*, c'est tout timidement dans les sourcils du dieu[57] : à l'injonction de Zeus de libérer Coré,

> (. . .) μείδησεν δὲ ἄναξ ἐνέρων ᾿Αϊδωνεὺς
> ὀφρύσιν, οὐδ᾿ ἀπίθησε Διὸς βασιλῆος ἐφετμῆς.
>
> (. . .) Aidoneus le meneur des trépassés sourit
> dans ses sourcils, ne désobéit pas à l'ordre de Zeus Roi.

Ce sourire distinctif a embarrassé les commentateurs, et il est légitime de se demander s'il a quelque chose en commun avec un sourire traditionnel. Les proverbes d'époque romaine désignant Trophonios, mais de tradition plus ancienne, sont peut-être ici de quelque intérêt. Quels y sont, outre ἀγέλαστος, les termes utilisés pour définir les personnes tristes ? Σκυθρωπός (« triste », « pâle », « sombre », « chagrin », « néfaste »), associé à συνωφρυωμένος (« qui fronce les sourcils »)[58]. Ne faut-il pas entendre que les pèlerins ne rient pas, et de surcroît froncent les sourcils à la manière d'Hadès ? Ce verbe a une longue histoire en ce domaine. Sophocle ainsi l'emploie pour décrire l'air de la vieille femme qui vient de voir Déjanire se suicider dans sa chambre nuptiale, puis Euripide pour imager le visage d'un serviteur qui accueille Héraclès alors qu'Alceste vient de mourir (deux associations θαλάμος – θάνατος)[59] : auquel cas le sourire d'Hadès pourrait n'être qu'un froncement de sourcils, μειδᾶν étant à considérer comme un euphémisme et un hapax en ce sens.

---

[54] EURIPIDE, *Alceste*, 1143–1146. STRABON (9, 2, 10) cite la tombe de Narcisse d'Érétrie, appelé Σιγώλος en raison du silence qui s'impose à tous ceux qui passent près de sa tombe. Voir aussi le rituel qui permet aux gens déclarés morts de réintégrer la société des vivants (PLUTARQUE, *Questions romaines*, 5) : G.G. BETTS, *The Silence of Alcestis*, p. 181–182 ; R. BUXTON, *Le voile et le silence dans* Alceste, p. 170–174.

[55] PAUSANIAS, 9, 39, 13. Parméniscos : voir *infra*, p. 268.

[56] COSMAS HIÉROSOLYMITANUS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Chants*, 64, 284 (*PG*, 38, 512–513) ; DAVID ALEXANDRINUS, *In Porphyrii Isagogen Commentarium*, p. 204, 1–6, BUSSE ; NONNOS ABBAS, *Scholia mythologica in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 4 (*Contre Julien*, 1), *Historia* 1 ; *in Discours*, 39, *Historia* 11, NIMMO SMITH ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a. Les autres auteurs parlent plutôt d'une perte temporaire.

[57] *Hymne homérique à Déméter*, 357. *Cfr* le rire forcé d'Héra (*Iliade*, 15, 101–103), qui rit des lèvres sans déplisser le front et les sourcils. C'est par le front et les sourcils que Zeus, dans les poèmes homériques, domine le monde et fait connaître ses volontés.

Dans une inscription thessalienne, un nympholepte œuvrant dans une caverne qu'il a aménagée, loue Pan de lui fournir le rire, et cette insistance n'est peut-être pas sans rapport avec la perte du rire liée à la révélation par l'enthousiasme que les nymphes lui procurent dans la grotte[60]. L'absence de rire est partagée, entre autres, par les Pythagoriciens[61], et elle remonte sans doute assez haut dans le temps. Au IVe siècle av. J.-C., Alexis, dont la *Suda* dit qu'il était originaire de Thourion, un des bastions de la secte, écrivit une comédie intitulée *Pythagorizousa*, dont subsistent quelques fragments : l'adepte typique y était dépeint comme στυγνότης, soit au visage sombre et triste, incapable de rire, évoquant l'air déconfit et proverbial des consultants lébadéens[62]. Aristoxène et Denys II de Syracuse sont raillés aussi pour leur face sans sourire, et d'autres philosophes subissaient la même réputation : Anacharsis, Anaxagore, les prêtres égyptiens et même Socrate. Dès le IVe siècle, Platon fut la risée d'un comique, Amphis, dont les termes sont surprenants de continuité[63] :

---

[58] Σκυθρωπός : Diogenianos, 1, 8 ; 2, 50 ; Plutarque, *Proverbes*, 1, 51 ; Zénobe, 3, 61 ; συνωφρυωμένος : Zénobe, 3, 61 (terme qu'on trouve plus tard dans une scholie à Aristophane, 508a, Aldina & Koster). Par la suite, on trouve en outre Σκυθρωπάζω, ὠχριάω (et apparentés), κατηφέω (et apparentés).

[59] *Trachiniennes*, 868–870 : quelque part la servante qui sort du θαλάμος après avoir vu la mort, est proche des consultants de Trophonios, constructeur et possesseur de θαλάμαι. *Alceste*, 776–778 (associé à σκυθρωπός en 774 et 797). Voir aussi Pollux, *Onomasticon*, 2, 49–50, Choricius, *Éloge de Marcianos*, 1, 93 (contexte religieux), et encore Élien, *Histoires variées*, 14, 20 : suite à l'interdiction de parler décrétée par un tyran, à l'annonce de mauvaises nouvelles (σκυθρωπός), les habitants de Trézène (?) expriment la douleur de leur âme en fronçant les sourcils (συνωφρυωμένοι).

[60] W. Peek, *Metrische Inschriften*, p. 18–27 (= *SEG*, 1, n° 248, l. 16). Sur Pan et le rire, voir P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 204–205. Le rire en relation avec l'au-delà est toujours suspect et dangereux (*Mirabilium auscultationes*, 101, 838b–839a Bekker : voir *supra*, p. 177, n. 144). Un bref retour est utile sur Agathos Daimôn, qui veille sur le pèlerin de Trophonios avant et après la perte du rire. Un papyrus magique le nomme ἱλαρός, joyeux, enjoué, et spécifie qu'à son rayonnement fleurit la nature, puis qu'à son rire viennent les fruits : *PGM*, 4, 1607–1615.

[61] En dernier lieu J.N. Bremmer, *Jokes*, p. 18–23 ; idem, *Symbols of Marginality*, p. 207–208. Voir *infra*, p. 278.

ὦ Πλάτων,
ὡς οὐδὲν οἶσθα πλὴν σκυθρωπάζειν μόνον,
ὥσπερ κοχλίας σεμνῶς ἐπηρκὼς τὰς ὀφρῦς.

ô Platon,
comme tu ne sais rien faire sinon prendre l'air chagrin,
comme un limaçon à augustement froncer les sourcils.

Les proverbes tardifs utilisant exactement les mêmes expressions en domaine religieux, il est difficile de nier une proximité entre l'absence de rire chez les philosophes et dans un rituel comme celui de Trophonios. Cette air de catastrophe à Lébadée n'était donc pas uniquement lié à la frayeur de la descente mais aussi à une obligation au recueillement et au silence que même Pausanias ne rompra que partiellement[64]. Et même, puisque les poètes comiques ont désigné certains philosophes ou membres de sectes philosophiques par la même association de termes, on ne peut exclure que le proverbe ait servi à les désigner à côté des autres personnes sombres : Platon, pour ses détracteurs, faisait sûrement partie de ceux « qui avaient consulté Trophonios » et arboraient ici-bas la tête que tous tireront dans l'Hadès . . .

---

[62] *Suda, s.v* Ἄλεξις. ALEXIS, fr. 197, *PCG* (terme utilisé aussi par POLYBE, 3, 20, 3). Sur l'aspect pitoyable des Pythagoriciens, voir aussi ARISTOPHON, fr. 9–10, *PCG*. Ajoutons que PHOTIOS (*s.v.* Ἀγέλαστος), qui parle entre autres de la pierre éleusinienne, précise que le terme convenait aussi au στυγνός. Perséphone elle-même est στυγνή dans une inscription funéraire de Milet (R. MERKELBACH et J. STAUBER, *Steinepigramme*, 1, 01/20/29), ses θαλάμαι sont στυγεροί (183 : Daldis, Ier siècle apr. J.-C.), et le pays des morts est στύγιον (A.-M. VÉRILHAC, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 182 [Capri, Ier–IIe siècles apr. J.-C.]). Dans la première vision du *Pasteur* (1, 2, 3), Hermas est στυγνός, en contraste avec son tempérament habituel, πάντοτε γελῶν.

[63] Anacharsis (ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, 14, 2, 613d), Anaxagore, Aristoxène et Denys II (ÉLIEN, *Histoires variées*, 8, 13) ; prêtres égyptiens : CHAEREMON [qui était stoïcien], *Fr.Gr.Hist.*, 618 F 6 (= fr. 10, VAN DER HORST) ; Socrate (STOBÉE, *Anthologie*, 3, 34, 18, en germe peut-être chez XÉNOPHON, *Banquet*, 6, 8–10) ; Platon : AMPHIS, fr. 13, *PCG* (Δεξιδημίδης) ; *cfr* aussi l'opposition contemporaine d'[ISOCRATE] (*À Démonicos*, 15 : « ne sois pas σκυθρωπός, mais σύννους »). Sur le rire platonicien, en dernier lieu : E. JOUËT-PASTRÉ, *Le rire chez Platon*, p. 273–279.

[64] Sur le silence pythagoricien, voir J.N. BREMMER, *Religious Secrets*, p. 63–70 ; L. BRISSON, *Usages et fonctions du secret*, p. 87–101. Sur le silence éleusinien, voir

Faut-il aussi s'étonner que le fameux Parm(én)iscos de Métaponte qui perdit momentanément l'usage du rire à Lébadée fût, de façon troublante, un Pythagoricien :

> Parméniscos de Métaponte, comme le raconte Sémos dans le cinquième livre des *Déliades*, un homme de premier rang tant de fortune que d'origine, était descendu au *Trophonion* et, de retour à l'air libre, ne pouvait plus rire. Et alors qu'il interrogeait le dieu à ce sujet, la Pythie lui dit :
>
> Tu m'interroges, infortuné, au sujet du rire fortuné
> (εἴρῃ μ' ἀμφὶ γέλωτος, ἀμείλιχε, μειλιχίοιο) :
> La mère te le donnera à la maison. Honore-la avec magnificence.
>
> Plein d'espoir de recouvrer en rentrant dans sa patrie la faculté de rire, il se crut joué lorsque la situation ne s'améliora pas, et le hasard (κατὰ τύχην) un jour le mena jusqu'à Délos. Après avoir visité toutes les réalisations sur l'île, il vint enfin au Létôon, en pensant que la statue de la mère d'Apollon serait digne d'être admirée. Mais à la vue de celle-ci, qui n'est qu'un morceau de bois informe, contre toute attente, il se mit à rire. Se remémorant l'oracle du dieu, et abandonnant sa faiblesse morale, il honora la déesse avec magnificence.

Parm(én)iscos est daté, selon Diogène Laërce, des alentours de 500, Sémos écrit vers la fin du III^{e} siècle av. J.-C. et un inventaire délien du temple d'Artémis mentionne un cratère d'argent dédié par un certain Parmiscos[65]. Cette historiette vaut son pesant d'or : elle est un *terminus ante quem* assuré pour le proverbe trophoniaque, mais aussi pour la relation entre Trophonios et le mouvement pythagoricien. Elle illustre, outre l'infaillibilité oblique des oracles apolliniens, l'alternance mystérique entre morosité et rire retrouvé (espoir, bonne fortune, jeux de mots sur les termes chthoniens ἀμείλιχε, μειλιχίοιο).

Je crois de plus avoir démontré que ce trait trophoniaque avait été lui aussi souligné par Aristophane : face aux préparatifs de la cérémonie, Strepsiade est pris de peur à l'idée d'entrer dans la pièce

---

A. Motte, *Silence et secret*, p. 317–334, qui cite entre autres Strabon, 10, 3, 9, 467C : « Le secret mystique (κρύψις ἡ μυστική) répond à la dignité du divin (σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον) et imite sa nature qui est de se dérober à nos sens ».

[65] Sémos de Délos, *Fr.Gr.Hist.*, 396 F 10 (= *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, 14, 614ab). La tradition hésite entre Parmiscos et Parméniscos, mais l'identité des deux personnages est confirmée par Jamblique, *Vie de Pythagore*, 36, 266 et Diogène Laërce, 9, 20. Inventaire : *IG*, 11, 2, 161 B 17 : « Parmiscos a dédié un cratère d'argent ».

initiatique du pensoir comme s'il s'agissait de l'antre de Trophonios (476–509) ; quel rapprochement pouvait-il être plus judicieux ? Selon Pausanias, le rire revient peu à peu dès la remise du consultant, tout traumatisé par la révélation, à ses proches[66]. Or Strepsiade, à peine sorti du pensoir, retourne à son seul proche, Phidippide, qui se demande si sa raison est encore intacte, ce à quoi Strepsiade part d'un grand éclat de rire (816–819)[67]. Une fois encore, la synchronisation entre la description du Périégète et le texte d'Aristophane semble trop exacte pour être le fruit du hasard.

Trophonios gagne ici encore en ambiguïté : triste sire responsable d'une morosité qui prive de la faculté de rire, ses rites sont, chez Cratinos, Céphisodore et Aristophane, l'objet d'une hilarité générale[68] . . . Dans les *Nuées*, puisqu'au moment d'être initié aux mystères néphéliques par Socrate, Strepsiade s'est comparé au consultant qui descend dans l'antre, celui-ci apparaît donc à deux doigts de la perte du rire. Or, dès que les deux compères disparaissent de la scène pendant l'initiation proprement dite (518–594), le coryphée apparaît sur scène, dans la version conservée de la pièce, pour admonester le public et lui reprocher de préférer à l'humour vrai, celui d'Aristophane, l'humour de bas étage, bref d'avoir perdu . . . la faculté du « bon rire » !

2.4 Sas de sortie

La consultation ne prenait donc pas fin après la révélation du message, ni après la clarification, par le personnel, de l'oracle des visions du pèlerin assis sur le trône de Mnémosyne : le consultant repassait quelques jours au point de départ de sa visite, la chapelle consacrée à Agathos Daimon et Agathé Tyché (9, 39, 13). Plusieurs raisons peuvent être avancées à la justification de cette seconde période d'isolement : la première est physique, et vise au rétablissement des pèlerins, car la transe demeure un choc émotionnel, presque traumatique, dont le corps et le psychisme ne se remettent qu'après une période de tranquillité. Aux raisons pratiques devaient se superposer les explications religieuses : la quarantaine avait peut-être des fins de purification après le passage dans l'au-delà. Non que l'au-delà en lui-même soit impur, – après tout Perséphone est appelée pure parmi les purs, – mais les puissances infernales demeurent dangereuses, surtout quand il faut revenir en ce monde. Cet isolement ferait dès lors office de sas à la sortie d'une expérience religieuse qui avait mis le consultant en contact direct avec le divin[69].

---

[66] Pausanias, 9, 39, 13. M. Detienne, *Les maîtres de vérité*, p. 90. P. Bonnechere, *La scène d'initiation des* Nuées, p. 465–466, d'après Aristophane, *Nuées*, 816–819.

[67] Phidippide dit à son père « τί δὲ τοῦτ' ἐγέλασας ἐτεόν ; », mais cette question ne se comprend que si Strepsiade a bruyamment éclaté de rire sur la scène.

[68] Plus tard, Lucien (*Dialogues des morts*, 10) fera encore de l'esprit en faisant dire à Ménippe qu'il n'est pas prêt à se vêtir selon les usages trophoniaques pour prêter à rire !

Une histoire rapportée par Damascios dans la *Vie d'Isidore* concentre bien des éléments rencontrés jusqu'ici chez Trophonios et fournit une excellente conclusion à cette partie : à Hiérapolis de Phrygie, sous le temple d'Apollon, descendait un « boyau » dont sortait un courant d'eau « chaude » et qui exhalait des vapeurs létales à tout être vivant. Ce site a été retrouvé par les chercheurs italiens dans les années 1960 : un temple du II^e^ siècle apr. J.-C., établi sur les fondations d'un temple hellénistique, avec au-dessous une petite grotte contenant une source. Seuls les initiés (τετελεσμένοι) n'y couraient aucun risque, et y obtenaient des songes. Le philosophe Asclépiodote s'était enquis de la situation physique du lieu, en emportant de l'air non vicié dans son manteau, mais il avait été stoppé dans sa tentative par les flots impétueux qui barraient le chemin : en effet, seul le « καταιβάτης ἐνθουσιῶν ἐφέρετο μέχρι τοῦ πέρατος ». Cette formulation rappelle le tourbillon de Pausanias, dans ce même curieux mélange physique et psychique[70].

Juste après, dans la même *Vie*, mais sans qu'on puisse être certain que l'épisode ait lieu dans le boyau ou l'*adyton* d'Apollon, un philosophe malade était venu en appeler au dieu et avait vu, alors qu'il était étendu sur sa couche, *Diké*, jolie mais sombre jeune fille, qui fronçait le sourcil (συνωφρυωμένον) en regardant vers l'entrée :

---

[69] Les Grecs ont peu écrit sur le θάμβος de ce temps du contact avec la divinité. L'*Hymne homérique à Déméter* (275–283) montre Métanire muette, prise d'effroi devant la révélation de Déméter, au point qu'elle n'ose ramasser son fils Démophon que la déesse a laissé choir à terre. Aussi *Hymne homérique à Aphrodite*, 181 ; *P.Oxy.*, 1381 v°, 107–125.

[70] Damascios *apud* Photios, *Bibliothèque*, 242, 131–138. Aussi Apulée, *Du Monde*, 327–328 et [Aristote], *De l'Univers*, 4, 395b (lien entre Trophonios et les puits de Phrygie) ; Dion Cassius, 68, 27, 3 (spécifie que les eunuques ne courent aucun risque : le culte de la Mère des Dieux est donc impliqué) ; Strabon, 12, 8, 17 ; 13, 4, 14. G. Carettoni, *Scavo*, p. 411–433, part. 416–417.

le résumé de Photios est bancal et corrompu, mais on se trouve ici au moins dans un rêve, sinon dans l'au-delà, très vraisemblablement dans les enfers, et dans un contexte d'oniromancie iatrique. Et surtout, le philosophe Doros, semble-t-il non initié mais dont le savoir lui tenait lieu d'initiation, s'endormit avec Damascios dans le conduit (?). Il rêva qu'il était Attis, enjoint par la Mère des dieux de célébrer les Hilaries, fêtes du rire qui clôturaient les mystères de la Grande Mère, et qui ici signifiaient sa « libération des enfers ». Le recouvrement du rire est donc intimement lié à la sortie des enfers et à comprendre en ce sens au *Trophonion* aussi[71].

---

[71] La pratique de l'aischrologie, ou humour rituel, a aussi un net penchant mystérique : S. HALLIWELL, *Le rire rituel*, p. 155–168.

CHAPITRE III

LES RITUELS LÉBADÉENS DANS L'HORIZON RELIGIEUX GREC : L'OMBRE D'ORPHÉE ET DE PYTHAGORE

La révélation de Trophonios était conditionnelle à une série de purifications qu'on a rapprochées des exigences préalables des cultes à mystère, et que Pausanias désigne par une expression générique : τά τε ἄλλα καθαρεύει[1]. Dans l'esprit philosophique d'un Plutarque, à la suite de Platon, une purification était nécessaire pour rendre l'âme perceptive à la divination, soit à la vérité[2]. Certainement pythagoricienne et mise en exergue par Eudoxe de Cnide, Isocrate ou Hérodote, cette manie purificatoire qui menait Empédocle vers son statut divin et qui obsédait les magiciens[3], touchait également les Orphiques, qui faisaient le maximum pour arriver, chez la « pure » Perséphone, « purs parmi les purs »[4]. Peut-on tirer quelque chose de ces rapprochements ?

---

[1] 9, 39, 5. Voir *supra*, p. 206–207.

[2] Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 40, 432c (purification du corps dans le sommeil ou dans la mort) ; *Du démon de Socrate*, 22, 591c (purification des âmes et échappée du cycle de la métempsycose). Platon (*Phédon*, 67b–68b) dit bien, dans un contexte mystérique et s'appuyant « sur une antique tradition » [au moins partiellement « orphico-pythagoricienne »], que « se purifier, c'est séparer l'âme du corps au plus haut point ». Dans le cas de la mort d'une personne bien préparée, l'évasion de l'âme est donc synonyme de purification parfaite.

[3] Eudoxe, fr. 325, Lasserre ; Hérodote, 2, 81 ; Isocrate, *Busiris*, 28. Encore Diogène Laërce, 8, 33. La pureté de l'officiant, parfois absolue, est récurrente dans les rituels magiques (ne sont pas cités les cas de pureté des ingrédients ou des ustensiles) : *PGM*, 1, 41–42 (sept jours) ; 1, 54–57 ; 2, 148–149 ; 3, 306 (trois jours) ; 4, 26, 52 et 73–74 (sept jours) ; 4, 733–737 (sept jours) ; 4, 784–785 (trois jours) ; 4, 897–899 (trois jours ?) ; 4, 1099–1101 (trois jours) ; 4, 2635–2636 ; 4, 3207 (sept jours) ; 7, 334 (trois jours) ; 7, 666–667 ; 7, 725 ; 7, 749 (trois jours) ; 7, 843 (une nuit) ; 7, 846 ; 7, 981–982 ; 12, 208 ; 13, 4–6 et 347–349 (41 jours) ; 13, 114–115 (sept jours) ; 13, 671–672 (sept jours) ; 22b, 27 ; 38, 1 (sept jours) ; 77, 23. Aussi les tablettes d'Hadrumète (Sousse) : D.R. Jordan, *A Ghost-Name*, p. 147–149. Apulée, *Métamorphoses*, 11, 23 (dix jours).

[4] Orphiques, Pythagoriciens et autres : R. Parker, *Miasma*, p. 290–307. Tablettes (Rome, Thourion) : IB1, IIA1–2, IIB1.

3.1 Cultes marginaux et sentiment religieux « orthodoxe »

Les noms sont jetés : si les mouvements orphique et pythagoricien sont taxés souvent de marginaux, – ce qu'ils étaient assurément, – il faut encore définir à quel point, et surtout déterminer si leur marginalité valait pour l'ensemble des idées dont on les crédite. Avec les sources ridicules dont on dispose[5], comment par exemple fixer les degrés possibles de foi, de croyance, d'adhésion aux rites et aux mythes qui leur étaient propres ? Dans un système aussi normalisé que la religion catholique romaine, la foi est-elle la même pour les croyants plutôt philosophes, disons déistes, et ceux qui honorent sainte Claire en espérant obtenir, par le don d'œufs frais, le temps ensoleillé dont ils ont besoin pour leur pique-nique dominical ? Alors pourquoi affirmer, sans grisés possibles, que les Orphiques étaient initiés par des prêtres à moitié gueux qui ne comprenaient rien aux textes qu'ils colportaient, et que l'adhésion à cette croyance végétarienne les rejetait aussitôt dans une opposition obligatoire au monde de la *polis* dont le sacrifice était le *credo* ? Ce sont des contradictions faciles à relever aujourd'hui, mais qui à l'époque étaient considérées différemment : ne trouve-t-on pas chez Platon de nettes traces de métensomatose, y compris dans les corps d'animaux (Orphée et le cygne), alors que cette prise de position aurait dû le conduire, comme elle avait conduit Empédocle, vers la négation du sacrifice dont ailleurs il fait l'éloge[6] ? Et où placer les dieux de la mythologie traditionnelle dans le système philosophique platonicien[7] ? Attaquant l'absence de moralité des dieux orphiques, castrateurs, incestueux et cannibales, Isocrate est-il crédible quand Pythagore ridiculisait pour les mêmes raisons les deux piliers de l'éducation grecque, Homère et Hésiode[8] ? Le discours où l'orateur s'exprime en ces termes, le *Busiris*, ne plaide pas en faveur d'une véridique utilisation des témoignages, car il s'agissait d'un exercice d'éloquence visant à démontrer la fausseté d'une légende bien établie en Grèce, celle du tyran égyptien sacrifiant tout le monde. Comment expliquer enfin que le marginal Orphée, patron d'une si triste clique, pût être associé, par sa poésie, à Homère et Hésiode, et par son action à l'un des plus prestigieux cultes attiques, les Mystères d'Éleusis, et ce au plus tard à la fin du V^e siècle[9] ?

---

[5] Pour prendre l'exemple des tablettes funéraires : elles sont classées selon leur origine, ce qui actuellement dessine une répartition panhellénique mais qui évite la « Grèce propre » (encore faut-il me prouver que la Grande-Grèce, la Thessalie et la Crète sont excentriques), et donc confirmerait l'idée de croyances « marginales ». L'argument est d'une grande faiblesse en lui-même ; et si on avance l'hypothèse que les « tablettes » ou les « lamelles » n'étaient pas nécessairement en or (après tout, on en a découvert à Olbia en os), et que les conditions de conservation auraient donc pu faire disparaître quantité de pièces en matériau durable mais périssable (plomb, bois etc.), il perd le peu de force qui pouvait lui rester, sans compter que l'or des tablettes a pu faire le plaisir des pilleurs antiques et modernes.

[6] Orphée : Platon, *République*, 10, 620a ; réincarnation : *Timée*, 90e–92c. Importance du sacrifice pour Platon : *Euthyphron*, 14ac, et surtout *Banquet*, 202d–203a et *Lois*, 716d–717a ; 738bd ; 799ab ; 800bd ; 828c ; 835de ; 910b et e ; aussi *République*, 427bc ; 540bc (O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, p. 65–68).

[7] Question clairement posée par O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, p. 52–55, 89–106 etc. Même question pour Aristote, qui de toute évidence ne rejetait pas les dieux de la cité : R. Bodéüs, *La théologie des vivants immortels, passim.*

Si l'on décide que le principe de la société repose sur le sacrifice, et les banquets qui en découlent, il va de soi que les végétariens passeront pour anarchistes[10]. Or, seuls les Pythagoriciens stricts semblent s'abstenir de toute chair animale, d'autres étant autorisés à manger les victimes traditionnelles, à l'exception, dit Aristoxène, du bélier et du bœuf. Si les Anciens ne s'entendaient pas sur l'image réelle des Pythagoriciens, nous devons nous abstenir de trancher en faveur de l'une ou l'autre de leurs reconstructions[11]. On peut souligner aussi que, mis à part l'hostilité du VI^e siècle à l'égard des Pythagoriciens de Crotone et dont nous ignorons les raisons véritables, ces mouvements n'ont jamais fait l'objet de poursuites ou de menaces[12]. Quelques figures risibles, qui toujours éclipsent la réalité des mouvements de pensée, quelques tirades dans la comédie[13] ne font rien à l'affaire : quelle réalité ne fut pas tournée en ridicule par les poètes comiques ou satiriques ? Le mépris de Platon n'est pas plus éclairant, quand on sait à quel point il a puisé dans les idées pythagoriciennes et orphiques. Le *Superstitieux* de Théophraste, qui fait renouveler son initiation orphique chaque mois, me semble tout sauf un isolé dans la religion de la cité[14]. Au contraire, on devine l'influence profonde de ces mouvements dans la philosophie et les sciences, et donc dans les milieux intellectuels et dirigeants. Enfin, dans le cadre très lâche de la religion antique, on voit mal en quoi la dévotion à un certain type de vie, fût-elle étrange et en dehors des stricts cadres civiques, aurait choqué plus que cela. Pour s'en convaincre, il suffit de citer en parallèle les réformes religieuses au Moyen Âge : ne visaient-elles pas ostensiblement tout le clergé gagné aux richesses, et tous les Grands, dont la vie s'éloignait de l'idéal chrétien ? Et pourtant ces réformes ont pris place dans la société, ont été soutenues par les papes, les seigneurs et les rois, à l'exception de celles que l'on estimait hérétiques. Peser sur l'un ou l'autre des plateaux de la balance pour éliminer la contradiction ne ferait que distordre davantage des témoignages que nous comprenons mal.

---

[8] *Discours*, 11, 38–40.

[9] Voir F. GRAF, *Orpheus, passim*, part. p. 8–39 ; 79–126 ; 139–150.

[10] Essentiellement M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, p. 135–160 (et *Les jardins d'Adonis*, p. 78–111), suivi par R. PARKER, *Early Orphism*, p. 502–503.

[11] Fr. 29a, WEHRLI (= DIOGÈNE LAËRCE, 8, 20), suivi par JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 150. Une autre tradition menée par TIMÉE, *Fr.Gr.Hist.*, 566 F 147, excluait toute consommation de viande, et d'ailleurs tout sacrifice sanglant (aussi EUDOXE DE CNIDE, fr. 325, LASSERRE et DIOGÈNE LAËRCE, 8, 13 et 22). Bonne discussion chez M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, p. 71–114, même si nous ne pouvons suivre l'auteur dans toutes ses conclusions, et notamment que le mouton, interdit de consommation, fait partie des « non-viandes ». L'analyse structurale a ses limites, car elle repose sur des fragments, lesquels sont tout sauf des pièces fiables rapportées de façon scientifique et désintéressée.

[12] W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 109–120. En dernier lieu C. RIEDWEG, *Pythagoras*, p. 136–139 et L. ZHMUD, *Wissenschaft*, p. 67–85.

[13] Voir récemment J.L. SANCHIS LLOPIS, *Los pitagóricos*, p. 67–82.

Dans le domaine des croyances et des rites liés à la mort et à une éventuelle survie, les choses sont loin d'être claires. Certaines accointances ont été relevées de longue date par exemple entre les interdits cultuels propres aux sectes religieuses et ceux des cultes à mystère. Déjà Hérodote, à propos des interdits sur la laine dans les endroits religieux et dans les coutumes funéraires, place dans un même panier les tenants des cultes orphique et bacchique, auxquels il adjoint les Pythagoriciens, cultes qu'il tient pour orgiaques et en provenance d'Égypte. Le passage n'est pas facile[15], mais on y constate l'étroite relation qu'un logographe pouvait naturellement établir entre les usages religieux traditionnels et ceux des mouvements tenus aujourd'hui pour centrifuges. Alexandre Polyhistôr (I^er^ siècle av. J.-C.) mettra encore sur ce pied d'égalité les abstinences pythagoriciennes et « celles que pratiquent dans les sanctuaires les candidats à l'initiation mystérique[16] ».

---

[14] *Caractères*, 16, 11 (déjà donné en exemple par R. PARKER, *Miasma*, p. 307).

[15] 2, 81. Une famille de mss omet les Orphiques, mais le texte long semble assuré : voir R. PARKER, *Early Orphism*, p. 484.

[16] *Fr.Gr.Hist.*, 273 F 93, § 33. Voir W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 178 : si certaines influences pythagoriciennes sont détectables sous l'empire, les interdictions partagées sont indépendantes du mouvement et aussi anciennes que lui.

À la difficulté de distinguer le sentiment religieux général de celui des sectes s'ajoute la quasi-impossibilité de dissocier les croyances orphiques des croyances pythagoriciennes. En général, les deux pensées sont reconnues pour avoir des traits communs, à ce point que pour les tablettes, on a longtemps d'orphico-pythagorisme : d'origine discutée, les deux doctrines sont connexes aux V^{e} et IV^{e} siècles ; de même, leurs rites puisent à quantité de rites religieux très répandus qu'elles ont spécialisés selon leur essence propre[17].

Dans le domaine des interdits alimentaires, en particulier, les idées promues par les « sectes » n'étaient pas sorties de nulle part : de nombreux cultes, et plus particulièrement les oracles par incubation et les cultes à mystère, imposaient des prohibitions analogues, avec la seule différence que l'observance en était ponctuelle, et non quotidienne. Les pèlerins d'Éleusis partageaient avec ceux de Trophonios l'interdiction de manger du mulet (τρίγλη), qui est strictement défendu aux Pythagoriciens, lesquels partageaient avec les consultants lébadéens l'interdit du bogue (μελάνουρος)[18]. Nombreuses étaient donc les composantes qui purent susciter l'association du culte béotien avec les mouvements de pensée qui couraient de par le monde grec du V^{e} siècle av. J.-C. et auparavant. Les fèves semblent ne pas avoir eu mauvaise presse au *Trophonion*, mais le fragment 23 d'Aristophane informe de leur interdiction à l'*Amphiareion* d'Oropos car elles auraient été, semble-t-il, nocives aux rêves. Sans tenter de conclure à des relations et encore moins à des influences profondes, cherchons d'autres similitudes afin de voir s'il est possible d'établir un faisceau raisonnable de conjectures.

3.2 TROPHONIOS ET LES MOUVEMENTS « MARGINAUX »

3.2.1 *Quelques pistes pythagoriciennes*

Trophonios et Pythagore n'ont jamais été associés dans les textes, à proprement parler, avant Philostrate. Indirectement toutefois, Strabon avait relié Trophonios avec Zalmoxis dont il précise qu'il était pythagoricien, et Sémos de Délos avait prêté attention, à la fin du III^e siècle av. J.-C., à l'histoire de Parméniscos le Pythagoricien, qui aurait laissé son rire dans l'antre lébadéen. Mais surtout, une tradition « chamanique » courait à Lébadée sur Phormion de Crotone, dont les Pythagoriciens allaient vite faire l'un des leurs, soit avant Théopompe qui relate son histoire. À défaut d'intrication explicite, bien des analogies entre Pythagore et Trophonios étaient donc détectables un peu partout à Lébadée. On a cité la proximité de leur caractère « mythologique », ainsi que les interdits alimentaires. Pindare fait mourir Trophonios tout jeune, dans l'optique du corps-prison pour l'âme, orphique et pythagoricienne, et cette fin devait être compatible avec l'esprit de l'oracle. Ajoutons-y l'interdiction de bains chauds et la tunique de lin blanc que revêtait, dit Pausanias, le consultant lébadéen avant de descendre dans l'antre et qui fait écho, *inter alia*, à l'habit obligatoire des ésotériques pythagoriciens[19]. L'absence de rire est commune aux deux tableaux. Mnémosyne, déesse clef des Pythagoriciens, est honorée au *Trophonion* dans le cadre de l'anamnèse des réalités révélées, pratique à laquelle le Maître s'appliquait et renvoyait ses disciples[20]. Le déjà pythagoricien Apollonios de Tyane reçut de Trophonios les enseignements, consignés par écrit, de Pythagore. Quand Philostrate affirmait avoir recueilli à Lébadée même des renseignements sur ce fameux livre, que les Lébadéens pensaient être conservé à Antium, on ne peut jauger les informations qu'il avouait lui-même ne pas avoir vérifiées, mais elles semblent tout sauf nouvelles[21].

---

[17] W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 126–131 et 174–191, suivi par F. GRAF, *Eleusis, passim*, part. p. 92–94 ; H. LLOYD-JONES, *Pindar*, p. 264–266 ; R. PARKER, *Miasma*, p. 290–291 ; 357–365 ; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Da Jung ad Orfeo*, p. 161–174. *Cfr* HÉRACLITE, 22 B 129, D.-K. et ION DE CHIOS, 36 B 2, D.-K. : Pythagore a tiré sa science d'écrits orphiques, etc.

[18] PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*, 17, 12d ; ALEXANDRE POLYHISTÔR, *Fr.Gr.Hist.*, 273 F 93, § 33 (= DIOGÈNE LAËRCE, *Vie des philosophes*, 8, 33). Voir *supra*, n. 204–205.

Que tous ces recouvrements soient fortuits ou qu'ils se soient produits à Lébadée sous l'influence pythagoricienne est un problème sans réponse mais qui importe assez peu, car les deux termes de l'alternative conduisent à la proximité sémantique[22]. Cela fait trop de coïncidences pour nier que la pensée grecque avait associé Trophonios à Pythagore, ou du moins que l'association des deux noms, et de leur contexte, pouvait aller de soi.

---

[19] Théopompe, 115 F 392. Lébadée : Pausanias, 9, 39, 8 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 20 ; pythagorisme : Jamblique, *Vie de Pythagore*, 21, 100 et 28, 149. Sources chez W. Burkert, *Lore and Science*, p. 165.

[20] J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire*, p. 93–107.

[21] Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 8, 19. L'épisode du bouclier d'Aristomène, qui descend chez Trophonios pour le retrouver (Pausanias, 4, 16, 7 et 32, 5–6 ; voir *supra*, p. 122) rappelle aussi l'anecdote, à l'Héraion d'Argos, du bouclier d'Euphorbe que Pythagore réincarné aurait reconnu pour être le sien (Héraclide du Pont, fr. 89, Wehrli ; aussi Callimaque, fr. 191, 59–63, Pfeiffer ; Ovide, *Métamorphoses*, 15, 160–164).

[22] Ajoutons encore que, selon la tradition, Trophonios et Agamède auraient inter-

De plus, le *Trophonion* appréciait les *daimônes* et Cratinos en parle comme s'il y en avait beaucoup à Lébadée. Trophonios et ses proches mythologiques étaient parfois eux-mêmes conçus comme des *daimônes* ; une chapelle faisait office de sas d'entrée et de sortie, consacrée au Bon Démon, et on trouvait en ville (sinon au *Trophonion*) des cultes parallèles à Zeus et au Daimôn Meilichios[23]. L'omniprésence des *daimônes* est certes un incitant majeur à y reconnaître des affinités pythagoriciennes : quelle pensée archaïque fut plus que celle-là attentive aux esprits, toujours sur la défensive face à ces êtres puissants qu'elle voyait partout, et dont la présence crève les yeux jusque dans la légende du fondateur « mythique »[24] ? C'est qu'à Lébadée et depuis l'époque de Cratinos au moins, tout sent le soufre, et la hargne des chrétiens, Grégoire de Nazianze en tête, à l'égard de sa divinité tutélaire ne s'en comprend que mieux. Rappelons que pour Plutarque, dans le *De genio*, la lune est le domaine des démons terrestres, incluant les Trophoniades. Or certains Pythagoriciens de haute époque déjà plaçaient volontiers Pythagore sur la lune[25]. Ces ἐπιχθόνιοι δαίμονες sont insérés dans la droite ligne des démons hésiodiques, hommes de l'Âge d'or, dont Marcel Detienne a montré qu'ils étaient aussi les ancêtres les plus probables des *daimônes* pythagoriciens[26]. Il faut donc rejeter les conclusions de R.J. Clark, selon qui « the pythagoreanization of Trophonios began with Plutarch », et pour deux raisons : sa thèse implique une influence à sens unique du pythagorisme vers le culte lébadéen, plutôt qu'une pensée religieuse commune

---

dit l'accès au temple de Poséidon grâce à un fil de laine, et que la laine était l'objet de restrictions strictes et sacrées dans la secte pythagoricienne (voir *supra*, p. 79).

[23] Sur ces cultes, voir *infra*, p. 323–324.

[24] Pour les sources anciennes, je renvoie à W. BURKERT, *Lore and Science*, p. 141–144 : par ex. Pythagore apparaît avec une jambe en or (thème proche de Pélops à l'épaule d'ivoire) ; il passe pour s'être déjà réincarné trois fois ; une rivière l'appelle par son nom ; il prédit la mort d'un homme ; il tue un serpent venimeux ; il disparaît sans laisser de trace à Crotone ; il goûte l'eau d'un puits et prédit un tremblement de terre ; il est sensible aux oracles par les songes.

[25] ARISTOTE, fr. 192, ROSE. Comme Empédocle semble-t-il : voir LUCIEN, *Icaroménippe*, 13.

[26] HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, 123 et 253. M. DETIENNE, *Notion de daïmôn*, p. 92–117 ; aussi F.E. BRENK, *In the Light of the Moon*, p. 2094–2098.

évoluant parallèlement, et ensuite elle pose les jalons de cette « influence » beaucoup trop tard[27].

À cette époque, il est vrai, Plutarque apporte plusieurs preuves de ce que le sanctuaire pouvait se targuer d'affinités pythagoriciennes. La psychagogie locale, reconnue de longue date, lui inspira le mythe de Timarque, qui ouvre clairement à la question de la métempsycose, mais aussi des âmes qui, plus que d'autres, gardent le souvenir de leurs vies antérieures, moteur de leur progression vers la libération finale du corps. Dans le *De genio Socratis* affleurent nombre de thèses présocratiques, pythagoriciennes et orphiques, parfois en accord avec le monde des tablettes funéraires et intégrées au platonisme[28]. Ainsi en est-il de l'enfer ouranien, d'abord, en fait la part la plus basse de l'univers, jusqu'à la lune, qui appartient à la chthonienne Perséphone et est régi par les démons terrestres (δαίμονες ἐπιχθόνιοι). Les âmes qui tendent à quitter leur cycle de la métempsycose parviennent à la lune et s'y accrochent, mais seules celles qui sont pures résistent à l'attraction du Styx qui, précipitant les âmes indignes (μιαραὶ καὶ ἀκάθαρτοι) dans un χάσμα obscur et enveloppé de brumes fangeuses, les force à se réincarner dans l'Hadès qui n'est autre que la vie terrestre. De plus, Plutarque citait dans la révélation à Timarque l'exemple d'un Pythagoricien, Hermotime de Clazomènes, une des incarnations précédentes du maître.

Un détour par les *Nuées* permettra une fois de plus de nourrir la réflexion : introduit par le disciple dans le pensoir-Hadès, Strepsiade s'étonne de la mine patibulaire des disciples (185–186), qui bien entendu fait écho au Pythagore desséché et aux régimes des chamans et des Orphiques[29]. Mais comment ne pas penser aussi à l'air sombre des pèlerins de Lébadée[30] ? Phidippide attaque les penseurs en les traitant de « faces blêmes » (103 : ὠχρῶντας), se voit promettre par le Raisonnement juste, en cas de déviance, une mine pâle (1017 : χροιὰν ὠχράν), et avant de se soumettre à Socrate, rétorque au Raisonnement injuste qui déjà le voit habile sophiste (1112) : « Ὠχρὸν μὲν οὖν, οἶμαί γε, καὶ κακοδαίμονα » (« plutôt blafard, à mon avis, et possédé par un mauvais démon »).

---

[27] R.J. Clark, *Trophonios*, p. 64–68 (dans la même veine, R. Lane Fox, *Païens*, p. 200–201). Au niveau du *daimôn* pythagoricien, M. Detienne (*Notion de daïmôn*, p. 19–54) a bien montré l'interaction possible entre un fonds religieux et sa récupération par un mouvement de pensée qui élabore à partir de lui.

[28] À ces influences s'ajoutent les idées scientifiques de l'astronomie hellénistique de même que les conceptions cosmiques stoïciennes. Les Médioplatoniciens développèrent particulièrement l'idée d'une immortalité céleste liée aux régions sublunaires, et s'accommodèrent aisément des théories présocratiques. Voir par ex. M. Baltes, dans H. Dörrie, *Der Platonismus*, n° 91–93 et p. 298–319 ; W. Burkert, *Lore and Science*, p. 120–137 ; 215–216 ; K. Corrigan, *Body and Soul*, p. 379 ; M. Detienne, *Notion de daïmôn, passim* ; P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, p. 254–260 ; J. Hani, Notice à *Plutarque, Le démon de Socrate*, p. 56 ; G.S. Kirk, J.E. Raven et M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, p. 219–222 ; 237–238 ; G. Méautis, *Plutarque et l'orphisme*, p. 582–585 ; O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, p. 125–167. Déjà F. Cumont, *Symbolisme funéraire*, p. 44. Faut-il insister enfin sur les courants syncrétiques, en fonction desquels, par exemple, un Plutarque utilise comme synonymes ou presque « orphisme » et « dionysisme » ? Voir A. Bernabé, *Plutarco e l'orfismo*, p. 74 ; M. Pinnoy, *Plutarque et l'orphisme*, p. 201–214 (traitement réducteur).

D'abord, le terme ὠχρός et ses dérivés reviennent plusieurs fois dans les proverbes relatant l'allure patibulaire des consultants de Trophonios[31]. Si l'allusion au teint pâle provoquait aussitôt le rapprochement avec l'antre lébadéen, ce terme n'était que trop bien choisi par Aristophane[32]. Ensuite κακοδαίμων signifie souvent, chez le poète, « malheureux », « misérable », « ayant reçu du δαίμων une mauvaise part » (ou à la limite « dirigé par un mauvais démon »)[33], mais le mot me semble ici posséder davantage de résonance, – en relation avec l'imaginaire chthonien et mystérique évoqué dès le début de la pièce – car il est question d'être initié par les Nuées, que le poète qualifie lui-même une fois de *daimônes* (250–253). Socrate et son élève ont dû laisser leur âme s'échapper de leur corps. Au sens pythagoricien du terme, εὐδαίμων signifie « être sous l'emprise d'un bon démon », avoir reçu « une bonne âme ». Si Phidippide est κακοδαίμων tout en ayant reçu la révélation divine, la charge pourrait être magistrale[34].

---

[29] Hérodote, 4, 36 (Abaris). Pythagore maigre comme un clou : Hermippos (IIIe siècle), fr. 24, Bollansée. Pythagore mourant de faim : Dicéarque, fr. 35 ; Héraclide (-Satyros) *apud* Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, 8, 40. Régime pythagoricien : Alexis, fr. 223, *PCG* ; Antiphane, fr. 158, *PCG* (= *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, 4, 160f) ; Aristote, fr. 195, Rose (= *Sur les Pythagoriciens*, fr. 5, Ross).

[30] Rapprochement déjà suggéré par G. Guidorizzi, *Aristofane*, *in* 508.

[31] Plus particulièrement, dans les auteurs cités p. 263, n. 47–48, les suivants utilisent ὠχρός ou un dérivé : Cosmas Hierosolymitanos *in* Grégoire de Nazianze, *Chants*, 64, 284 (= *PG*, 68, col. 513) ; Grégoire de Chypre, 2, 24 et 97 ; Nonnos Abbas, *Scholia mythologica in* Grégoire de Nazianze, *Discours*, 4 (*Contre Julien*, 1), *Historia* 1, Nimmo Smith ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508b, Koster.

[32] Un détail anodin chez Diogène Laërce (7, 2) prend ici toute son importance : l'oracle avait répondu à Zénon de Citium que, pour gagner la vertu, il devrait « prendre la couleur des morts ». Zénon se prit alors de passion pour les maîtres anciens, gagna Athènes, y lut *par hasard* le second livre des *Mémorables* de Xénophon, et demanda au libraire où il pourrait trouver un homme sage *comme Socrate.* Le teint pâle et quelque part mortuaire des Socratiques était donc un thème très répandu dans l'Antiquité.

[33] G. Guidorizzi (*Aristofane*, *in* 103) fait le lien avec les κακοδαιμονισταί du fragment 5, 2 de Lysias, que le *LSJ* traduit « member of a satanist club » et L. Gernet « la société du mauvais génie » (*CUF*). En dernier lieu : O. Murray, *The Affair of the Mysteries*, p. 157.

Malheureusement, les auteurs qui citent Trophonios à l'époque classique ne l'ont jamais appelé *daimôn*, pas davantage que *theos* ou *heros*. Il était δαίμων et μάκαρ, du moins à l'époque romaine, comme un homme ayant conquis son immortalité[35]. Au-delà de cette dommageable imprécision, l'important est de voir que l'on pouvait, dans une comédie se gaussant des cultes à mystère et des groupements à caractère mystérique, comprendre dans une même raillerie Pythagore et Trophonios.

Tout au long de son histoire, le sanctuaire de Lébadée a donc constitué pour les penseurs une espèce de laboratoire où ils pouvaient tenter d'appliquer diverses approches philosophiques au problème de la révélation. En ce sens il est pour nous un excellent miroir des mouvements religieux qui prêchaient l'échappée définitive de l'âme vers l'immortalité.

3.2.2 *Le problème au regard des tablettes funéraires : Léthé et Mnémosyne*

L'analyse des *Nuées* a permis de retracer, dans une séquence très cohérente où Trophonios est nommément cité par le poète, quatre des principaux actes rituels de la cérémonie décrite par Pausanias : opposition entre Mémoire et Oubli, peur, catabase avec gâteaux de miel, révélation mystérique. Cette constatation a confirmé dès l'époque classique la présence des deux sources infernales à Lébadée, Léthé et Mnémosyne, et donc bien avant l'attestation de Pline l'Ancien, à laquelle on ne pouvait au mieux que supposer une origine hellénistique[36].

---

[34] ALEXANDRE POLYHISTOR, *Fr.Gr.Hist.*, 273 F 93, § 32 (APULÉE, *Du démon de Socrate*, 15, 150), et déjà PLATON, *Timée*, 90ac : sur ces problèmes, voir M. DETIENNE, *Notion de daïmôn*, p. 62–67.

[35] Voir *supra*, p. 116–117. L'expression τρισμακάριος destinée à Socrate, aux vers 166–167 des *Nuées*, ressortit au contexte mystérique au sens large et comporte une notion eschatologique en fonction du sort bienheureux que connaîtra l'initié après la mort (ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 400–404 ; *Hymne homérique à Déméter*, 480–482 ; PINDARE, fr. 102 ; 137a, MÄHLER ; SOPHOCLE, fr. 837, RADT). En particulier, Pythagore : ANTIPHANE, fr. 166, *PCG* ; immortalité à la table d'Hadès promise aux Pythagoriciens : ARISTOPHON (IV^{e} siècle), fr. 12, *PCG* ; dionysisme : EURIPIDE, *Bacchantes*, 72–82 ; tablettes funéraires : le point par F. GRAF, *Dionysian and Orphic Eschatology*, p. 239–258 ; Musée : PLATON, *République*, 363cd. Peut-être à Éleusis : S. BYL, *Les Mystères d'Éleusis*, p. 22 ; G. GUIDORIZZI, *Aristofane, in* 166. En général F. GRAF, *Eleusis*, p. 99–103. Thème qui revient aussi dans l'épigraphie funéraire : R. MERKELBACH et J. STAUBER, *Steinepigramme*, 1, 01/20/27, etc.

Cet indice probant chez Aristophane se place d'une part en continuité avec l'importance du couple Mémoire-Oubli depuis la plus haute époque archaïque[37]. D'autre part, les deux sources à Lébadée deviennent du même coup contemporaines de celles des plus anciennes tablettes funéraires, et non leur pâle et tardive imitation. En fin de compte, quoi de plus normal dans un sanctuaire qui offrait à ses consultants un séjour temporaire dans le monde des morts, que de trouver les toponymes et les réalités infernales liés aux supputations eschatologiques du monde grec, de la Macédoine à la Grande-Grèce ? En retour, la présence de Léthé et Mnémosyne au *Trophonion* dès la fin du V^e^ siècle renforce l'impression mystérique de l'oracle, et ce bien avant Plutarque et ses devanciers péripatéticiens[38].

J'avais escompté, au début de cette recherche, donner un panorama complet du problème des tablettes en relation avec le culte de Trophonios, mais l'engouement extraordinaire pour les rituels orphiques ainsi que la découverte de nouveaux textes ont rendu ce projet impossible[39]. Quelques remarques s'imposent en attendant.

---

[36] *Supra*, p. 8.

[37] M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité*, p. 88–91. Ajoutons-y le texte des tablettes en os d'Olbia, où on lit : βίος θάνατος ἀλήθεια ψεῦδος, une association qui serait parfaite pour la descente aux enfers à Lébadée. Ces tablettes sont sûrement orphiques, mais leur contenu les rapproche aussi de Pythagore et Héraclite (réf. chez H. LLOYD-JONES, *Pindar*, p. 265).

[38] Sur Mnémosyne, voir *supra*, p. 250–253. En cela, je me démarque tout à fait de la pensée de H.D. BETZ (*The Problem of Apocalyptic Genre*, p. 577–597, spéc. 583), qui voit dans les deux sources d'eau une réalité tardive, témoin de l'ajout de liens avec la mythologie infernale : Trophonios ne se serait trouvé lié que peu à peu aux nécromants, aux mages et à la philosophie sur l'au-delà, dans une évolution dont témoigneraient les successeurs d'Aristote, les Cyniques, Plutarque, Lucien et Pausanias. Autres partisans d'une invention tardive : K. LATTE, Art. *Orakel*, col. 833–834 puis G. ZUNTZ, *Persephone*, p. 379, suivis en cela par M. SIMONDON, *La mémoire et l'oubli*, p. 145–146.

[39] Voir parmi les travaux récents : A. BERNABÉ, *La laminetta orfica*, p. 53–63 ; C. CALAME, *Invocations et commentaires « orphiques »*, p. 11–30 ; F. DIEZ DE VELASCO, *Los caminos* ; I. GAVRILAKI et Y.Z. TZIFOPOULOS, *Epistomion*, p. 343–355 ; R. MERKELBACH, *Totenpässe*, p. 1–13 ; G. PUGLIESE CARRATELLI, *Lamina orfica*, p. 297–307 ; *IDEM*, *Le lamine d'oro* ; C. RIEDWEG, *Initiation – Tod – Unterwelt*, p. 359–398 ; G. SACCO, Γῆς παῖς εἰμι, p. 27–33, etc. Le bulletin épigraphique annuel sur la religion grecque (*EBGR*) de *Kernos* recense chaque année plusieurs nouvelles contributions importantes.

3.2.2.1 *Position du problème*

Relisons Pausanias, qui donne l'interprétation suivante (9, 39, 8) :

> ἐνταῦθα δὴ χρὴ πιεῖν αὐτὸν Λήθης τε ὕδωρ καλούμενον, ἵνα λήθη γένηταί οἱ πάντων ἃ τέως ἐφρόντιζε, καὶ ἐπὶ τῷδε ἄλλο αὖθις ὕδωρ πίνειν Μνημοσύνης · ἀπὸ τούτου τε μνημονεύει τὰ ὀφθέντα οἱ καταβάντι.
>
> Là, de fait, le pèlerin doit boire l'eau appelée Léthé, de sorte que l'oubli efface toutes les choses auxquelles il a pensé jusqu'alors, puis boire encore une autre eau, celle de Mnémosyne : de celle-ci, il tirera le souvenir des choses vues après la descente.

Souvent les modernes ont accepté l'idée du Périégète[40], qui a pour nous l'avantage de l'authenticité : c'était bien là ce que pensait un Grec du IIe siècle apr. J.-C. Le problème est cependant plus compliqué qu'il n'y paraît quand on regarde la tradition liée à Oubli et Mémoire en contexte eschatologique.

La plaine de Léthé est connue de longue date : les âmes consultées par Ulysse au XIe chant de l'*Odyssée* doivent boire le sang du bélier avant de retrouver le souvenir de leur existence et même l'exception que constitue Tirésias, dont la mémoire phénoménale rappelle celles de Pythagore et d'Empédocle, n'est que partielle, car le devin boit comme les autres âmes au sang versé dans la fosse. Cette conception de l'oubli définitif de la vie terrestre demeure vivace à l'époque romaine, Lucien en fournissant un excellent exemple[41]. Mais le concept de l'eau du Léthé qui fait oublier la vie terrestre n'est pas unique : Platon fournit un bon *terminus ante quem* de l'assimilation de l'eau infernale du fleuve Amélès dans la plaine de Léthé, en tant qu'oubli des vérités premières que l'âme a eu l'occasion de contempler une fois libérée du corps, contemplation que l'on peut mettre à l'actif de Mnémosyne[42]. L'origine de cette eschatologie est à chercher en dehors de l'Académie, puisqu'une sensibilité comparable transparaît dans les tablettes funéraires qui semblent remonter au moins au V^e siècle : leurs eaux de Léthé et Mnémosyne sont elles-mêmes le reflet d'une religiosité répandue à l'échelle du monde grec mais dont la provenance, l'ampleur et l'impact précis sont, pour l'heure, impossibles à déterminer. L'opposition entre la conception « homérique », avec une Mémoire qui donne accès au Savoir, et un Oubli qui efface tout souvenir à l'entrée des enfers, et la conception « philosophique » où Mnémosyne fait accéder à l'immortalité et où Léthé fait sombrer dans la réincarnation, n'est cependant pas aussi accusée qu'on le croit[43] : en effet, de part et d'autre, la Mémoire donne accès au savoir absolu, et l'Oubli à l'enfer, que celui-ci soit dans l'au-delà ou ici-bas dans la réincarnation.

---

[40] J.E. Harrison, *Prolegomena*, p. 575–583 ; W.K.C. Guthrie, *Orphée*, p. 198–199. J.-P. Vernant (*Aspects mythiques de la mémoire*, p. 88–89), dans une brillante étude développée par M. Detienne (*Les maîtres de vérité*, p. 89–91), pose ainsi Léthé comme fleuve d'oubli, transformant le consultant en mort sans mémoire mais qui pourra grâce à la source Mnémosyne conserver souvenance de sa révélation.

[41] Théognis de Mégare, 1216–1217, puis Aristophane, *Grenouilles*, 186 etc. Époque romaine : *Anthologie palatine*, 7, 498 et 711 ; Lucien, *La traversée ou le tyran*, 28. Sans doute aussi une inscription grecque tardive de Rome (*Via ostiense*) : *NSA*, 1898, p. 331, n° 182 (il est erroné d'y lire Trophonios, comme F.W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen*, p. 122, n° 503). R. Merkelbach et J. Stauber, *Steinepigramme*, 1, 01/01/07, 07/08/02 ; W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, 1366 ; A.-M. Vérilhac, *ΠΑΙΔΕΣ*, 1, 94 (Parion, IIe siècle apr. J.-C.), etc. ; 2, § 118.

D'emblée, à Lébadée, on peut rejeter la pure veine « philosophique » : au moment de boire l'eau de Léthé, le pèlerin n'a reçu encore aucune révélation primordiale qu'il pourrait oublier. Mais quelle nécessité y avait-il à oublier sa vie passée alors que la Mnémosyne, l'illumination totale, est accordée quelques pas plus loin ? Les devins célèbres ne subissent pas l'effacement de leur mémoire individuelle, ils reçoivent simplement le don d'une mémoire totale dans laquelle aussitôt se dissout leur personnalité propre. Les consultants des autres oracles ne doivent pas non plus faire table rase de leurs souvenirs pour accueillir la révélation. La Mnémosyne lébadéenne ne serait-elle pas enchaînée à celle des tablettes ? Sans avoir de solution réelle, je trouve indispensable d'enquêter sur le propos un peu étriqué de Pausanias[44].

---

[42] PLATON, *République*, 621ab.

[43] Voir surtout J.-P. VERNANT (*Aspects mythiques de la mémoire, passim*, p. 24–25), qui assigne aux Léthé et Mnémosyne de Lébadée une fonction homérique et leur oppose un peu plus loin la fonction eschatologique. Ils sont bien plus qu'une survivance archaïque, et le seul fait d'avoir affaire à des *sources* renvoie évidemment au courant « orphico-dionysiaque ».

[44] On notera de part et d'autre l'importance d'une conduite impérative : chez les « Orphiques », celle-ci est établie par les tablettes elles-mêmes le résumé de conceptions eschatologiques fixées (par ex. F. GRAF, *Textes orphiques*, p. 93 et C. RIEDWEG, *Initiation – Tod – Unterwelt*, p. 359–398), et dans le culte lébadéen par la conduite des prêtres qui font respecter un rituel ancestral. Et même Timarque et Thespésios, dans les mythes de Plutarque, sont guidés par un démon qui leur indique quoi comprendre et quoi faire. On a déjà évoqué la proximité des psychagogies lébadéenne et « orphique » : voir *supra*, p. 170–171.

3.2.2.2 *Proximité, différences et polysémie des sources lébadéennes*

Les sources lébadéennes sont vraisemblablement polysémiques, en ce sens que les conceptions qui fleurissaient à l'époque classique étaient d'origines diverses, complémentaires plus que contradictoires.

À Lébadée, l'ingestion de l'eau d'oubli entraînait certainement une assimilation du pèlerin à un mort dans l'au-delà, ou plutôt un surenchérissement sur ce statut que tout le rituel déjà conférait au consultant. Un sens initiatique et mystérique dut s'y greffer de bonne heure : cette même eau manifesterait alors l'effacement de la personnalité du pèlerin, qui ressortirait « autre » de l'expérience, tandis que l'eau de Mémoire manifestait l'entrée dans le royaume des morts mais sous des auspices favorables de compréhension et de réminiscence. Autrement dit, après avoir abandonné sa vie passée, au sens où le note Pausanias, le néophyte pourrait s'ouvrir à l'extraordinaire expérience et recevoir la révélation qui lui conférerait une nouvelle personnalité, selon le principe de la μετάνοια[45].

La difficulté d'une comparaison entre les traditions « philosophiques » et le rituel lébadéen réside en fait dans le statut ontologique de celui qui expérimente l'ingestion, mort, vif ou dans un entre-deux temporaire.

Le défunt descendu outre-tombe se trouve en effet confronté à une alternative sans retour. À la fin de la *République*, l'âme platonicienne est dirigée soit vers les punitions du Tartare, sur la route descendante de gauche, soit vers une sorte de délivrance pour les justes, au terme de la route ascendante de droite[46]. La plupart des lamelles funéraires se plient au même schéma de pensée. L'âme y est confrontée à un choix vital entre deux sources : l'une, souvent à gauche, est chaude même si ce détail est sous-entendu, l'autre, souvent à droite ou plus loin, est froide et son eau provient du lac de Mémoire[47]. Pour avoir méconnu la géographie des enfers et avoir bu de la première eau, l'âme sera entraînée, par oubli de la vérité[48], à manquer l'immortalité ou encore à la réincarnation si l'on accepte comme orphique cette conception. L'eau de Mnémosyne au contraire, source de la vérité fondamentale, lui ouvrira les portes du macarisme[49]. Cette source, enfin, ne tarit jamais, et est donc pleinement chthonienne[50]. Que les tablettes enfin ne citent jamais le nom d'Oubli est certainement intentionnel : ce serait le dernier nom à citer en ces circonstances où la Mémoire est l'enjeu de tout.

---

[45] Concept qui est bien présent dans les mystères d'Éleusis : voir par exemple *Anthologie palatine*, 9, 298 ; mais aussi dans la religion chrétienne qui s'affirme : *Ph.*, 3, 13.

[46] PLATON, *République*, 614b–616b (et *Gorgias*, 524a). Voir aussi HÉGÉSIPPE *apud Anthologie palatine*, 7, 545.

[47] Avec la même opposition gauche-mauvais et droite-favorable : IA1–2 (Hipponion et Petelia) et IC1–6 (Eleuthernes : plus elliptique). Dans IA3 (Pharsale), la mauvaise source est à droite de la maison de Pluton, mais en soi cette « erreur » n'en est pas une, car la fontaine favorable se trouve plus loin sur la même route : le danger de se tromper est donc simplement davantage mis en évidence (*oubli* et *ruse* sont toujours liés à la quête de l'*alétheia*). Pas de fontaine sur une lamelle de Thourion

À l'opposé, le visiteur de Trophonios, d'abord, est bien vivant, et son voyage dans l'au-delà, – celui où évoluent les âmes « orphiques », – ne devra être qu'une parenthèse dans sa vie terrestre. Ensuite à Lébadée, et c'est une autre différence fondamentale, il fallait ingérer à la fois Léthé et Mnémosyne, tandis que les Orphiques s'écartaient de Léthé comme de la peste, et que les âmes platoniciennes se gavaient de plus ou moins d'eau d'Oubli[51].

L'analyse du mythe plutarchéen *De sera*, extase contemplative de la vie après la mort, est susceptible d'apporter encore quelques lumières, certes philosophiques mais qui ne manquent pas de prise sur la réalité. L'âme de Thespésios s'y trouve dans un entre-deux ontologique, s'étant temporairement échappée suite à une chute brutale mais réintégrant le corps au dernier moment. Lors de son voyage dans l'au-delà éthérien, elle est amenée au gouffre de l'Oubli (χάσμα

(IIB2), mais des prairies fleuries et des bois sacrés de Perséphone, qui impliquent tout autant l'association avec l'eau fraîche, et à l'extrémité du chemin de droite. W.K.C. Guthrie, *Orphée*, p. 196–197. F. Graf (*Textes orphiques*, p. 97–101 et *idem*, *Dionysian and Orphic Eschatology*, p. 247–250) pense que les laminettes trahissent un rituel initiatique effectué du vivant des défunts, et répété lors des cérémonies funéraires. Je serais prêt à conjecturer que le choix des sources pouvait lui aussi faire l'objet d'une révélation initiatique qui apparaîtrait à la fois comme une révélation et une répétition avant l'action *post mortem*.

[48] M. Detienne, *Les maîtres de vérité*, p. 65–70 et 91–93 : à Léthé qui recouvre aussi blâme, silence et obscurité, fait face *Alètheia*, qui est mémoire, parole et lumière. Dans la pièce d'Aristophane, les *Nuées* sont grevées de la même ambivalence, puissance oraculaire oscillant entre oubli et mémoire, tromperie et vérité : D. Ambrosino, *Nuages et sens*, p. 35–37.

[49] IA1 (Hipponion), IA2 (Petelia), IB1 (Rome), IIB1–2 (Thourion), IIB3–4 (Pelinna). La remémoration des vies antérieures est une des caractéristiques du pythagorisme (anamnèse : voir Héraclide du Pont, fr. 138, Wehrli ; aussi l'exemple tout proche d'Aithalide, par ailleurs réincarnation de Pythagore, chez Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 1, 640–652).

[50] IC7, l. 2 (Eleuthernes) (voir *supra*, p. 9, n. 21). Sans doute celle de Léthé présente-t-elle aussi cette caractéristique, mais elle ne mérite pas d'être mentionnée.

[51] Platon, *République*, 621ab : plus on en boit, plus la réminiscence de la vérité sera difficile ; aussi *Phèdre*, 248c. Par la suite Virgile, *Énéide*, 6, 703–751.

μέγα Λήθης), dont le nom rappelle la source trophoniaque, et dont la réalité évoque la source orphique. Plutarque est clair en effet quant à la symbolique du lieu : cette béance, aux plaisirs et aux charmes dionysiaques, attire les âmes comme un piège irrésistible[52], car le plaisir charge d'humidité la partie pensante de la *psyché*, en brouille les idées, tandis que la partie inférieure se prend à désirer la réincarnation ; au lieu d'amener les âmes à la Mémoire, le gouffre les porte à oublier la réalité essentielle céleste et à replonger dans une nouvelle aventure terrestre[53]. Que l'humidité et le vin chargent l'âme au point qu'elle sombre dans l'oubli d'elle-même est une idée propre à certains Présocratiques[54]. Cette idée du gouffre en tant que piège trouve un correspondant direct dans les prescriptions eschatologiques des lamelles funéraires, qui recommandent de s'écarter de la première source, elle aussi piégée : dans les tablettes IA2 (Petelia) et IA3 (Pharsale), ainsi que dans celle récemment pubiée d'Entella, on lit : « de cette source, ne t'approche pas », et non : « de cette source, ne bois pas l'eau »[55]. C'est tout l'environnement qui apparaît dangereux, comme le gouffre dionysiaque qui n'est que rire et gaieté, mais aussi tromperie et déception.

---

[52] *Des délais de la justice divine*, 25, 565e–566a : voir Y. VERNIÈRE, *Le Léthé de Plutarque*, p. 22–32. On fera le rapprochement avec l'ivresse et le plaisir des sens qui coûteront la vie aux chefs pro-spartiates de Thèbes dans le *De genio Socratis* (30, 596f) : comme l'a montré D. BABUT (*Sur le démon de Socrate*, p. 51–76), ceux-ci sont complètement esclaves de leurs passions, à l'opposé du sage Épaminondas, et correspondent dans le mythe de Timarque aux âmes noyées dans le corps, à l'opposé de l'âme des sages qui reçoit ses indications de la divinité en personne. HÉRACLIDE DU PONT (fr. 155, WEHRLI = *apud* PAUSANIAS ATTICISTA et *Suda, s.v.* Λύσιοι τελεταί) racontait l'histoire suivante : capturés par les Thraces, certains Béotiens en fuite vont chercher secours chez Trophonios, qui leur enjoint de laisser les affaires aux mains de Dionysos le défenseur, l'allié. Ils s'attaquèrent alors aux Thraces ivres, se libérèrent du joug et consacrèrent un temple à Dionysos le Libérateur, *Lysios* (aussi PAUSANIAS pour Haliarte, sans référence à Trophonios : 9, 16, 6). L'entrée chez les lexicographes, « les mystères libérateurs », laisse au moins ouverte la possibilité d'une histoire liée à l'eschatologie car Héraclide, dont on a vu qu'il s'intéressait aux expériences extracorporelles, n'a sans doute pas laissé le choix de la divinité oraculaire au hasard. Malheureusement, nous ignorons tout des cultes dionysiaques à Lébadée, et le silence de Pausanias n'implique pas que Dionysos n'ait pas eu sa place au *Trophonion*.

[53] Le terme χάσμα est également utilisé à Lébadée (voir annexe 3), passage pour le πνεύμα entre les deux mondes. Et même le regard de Timarque, après la vision merveilleuse, vers le haut, des âmes qui flottent comme des îles sur la mer éthérée, chute dans un gouffre béant et grondant de rugissements qui rappelle le Tartare (F. CUMONT, *Symbolisme funéraire*, p. 136, n. 3, suivi par A. CORLU, *Le démon de Socrate*, p. 64), mer de ténèbres impénétrables où se tortillent les âmes en partance pour la ré-génération (PLUTARQUE, *Du démon de Socrate*, 591e).

[54] À leur suite, la parodie des *Nuées* montrait Socrate et Strepsiade s'élever dans les airs, et la Terre attirer l'humidité de la pensée, dans une comparaison avec le cresson (228–234). En général dans la pensée grecque, plus l'âme est sèche, mieux elle réfléchit et plus elle se distingue du corps. HÉRACLITE disait que « pour les âmes, devenir humides, c'est plaisir ou [et non] mort » (fr. 77, D.-K., *apud* PORPHYRE, *L'antre des Nymphes*, 10 : le texte grec donne τέρψιν ἢ θάνατον, et DIELS puis KRANZ ont émendé μὴ en ἢ). Selon le même HÉRACLITE (fr. 117, D.-K.) « l'homme ivre titube et se laisse conduire par un jeune enfant ; c'est qu'il ne sait où il va et que son âme est humide ». PLATON, dans le *Timée* (90e–92c), est encore solidaire de cette vision présocratique : il classe les animaux susceptibles de devenir le réceptacle des

Er n'avait pu boire l'eau de l'Amélès, et Thespésios n'est pas davantage autorisé à goûter aux « délices » maléfiques de l'Oubli[56]. Au contraire, il doit conserver le souvenir de sa vision pour la ramener aux mortels, et il se situe dans une situation intermédiaire entre celle de Timarque, qui s'est soumis aux rites lébadéens et donc a bu aux deux sources, et celle des morts « orphiques » dont on a retrouvé la tablette.

J'aurais volontiers tendance à dire que pour Timarque, comme pour chaque consultant du héros, boire par avance au Léthé de Lébadée, en plus d'être une métaphore signifiant sa mutation en défunt, serait aussi le gage de la conservation d'un lien avec la vie terrestre : s'imprégner d'Oubli pourrait donc être la garantie du

---

âmes réincarnées en fonction d'une intelligence décroissante qui va des oiseaux aux mollusques soit, dit-il, de la respiration la plus aérienne et l'esprit le plus fin à la respiration la plus humide et la plus parfaite stupidité. Cette tendance sera nette encore dans la littérature médicale impériale : pour Galien, le refroidissement du cerveau mène à la catalepsie s'il s'accompagne d'un assèchement, mais à la *léthargie* s'il vient avec une humidification abusive : *Commentaire aux Aphorismes hippocratiques*, 17^2, p. 457, Kühn ; voir F. Skoda, *La léthargie*, p. 895–915, part. 906. Hippocrate (*Des Vents*, 14, 3) donnait à l'ivresse une autre cause, l'augmentation du sang dans le corps (par transformation du vin en sang), mais les résultats étaient identiques : les âmes « deviennent oublieuses des malheurs présents et pleines d'espoir (εὐέλπιδες !) pour les choses à venir ».

[55] Entella : *SEG*, 1994, 750. Même valeur dans Lucien, *Du deuil*, 5 : « περαιωθέντας δὲ τὴν λίμνην εἰς τὸ εἴσω λειμὼν ὑποδέχεται μέγας τῷ ἀσφοδέλῳ κατάφυτος καὶ ποτὸν μνήμης πολέμιον · Λήθης γοῦν διὰ τοῦτο ὠνόμασται » (« le lac une fois traversé, on trouve une grande prairie fleurie, couverte d'asphodèles, et une eau ennemie de la mémoire »). Le contraste chaud-froid est associé au voyage infernal de Dionysos dès Aristophane, *Grenouilles*, 116–119.

[56] Sur le mythe platonicien, voir dans une optique religieuse J.-P. Vernant, *Le fleuve « Amélès »*, p. 108–123. S'il avait été touché par l'Oubli, Thespésios aurait oublié sa vision (c'est précisément cela que souligne ironiquement Lucien, *Du deuil*, 5 : la géographie infernale est connue grâce à des humains qui en étaient revenus, comme Ulysse, Thésée, Alceste et Protésilas, et qui donc, pour s'en souvenir, devaient n'avoir pas bu à la source de l'Oubli).

retour, le lien conservé entre le corps en léthargie et l'âme en vadrouille au pays des morts qui est aussi le pays du vrai[57]. Quant à l'eau de Mnémosyne, il est nécessaire d'en boire pour accéder au savoir et ensuite, ramener le message divin en dépit de l'ingestion de l'eau du Léthé, par l'action conjuguée de la θρόνωσις sous l'égide de la même divinité. Une descente aux enfers ne se conçoit pas sans risques, et si Pausanias, citant les Lébadéens, insistait sur le fait que personne n'était mort dans la caverne, c'est que la crainte en tenaillait les consultants[58].

Pour terminer, une hypothèse sur le déroulement du rituel : dans les tablettes « orphiques », l'eau de Mnémosyne est une eau fraîche, et la connotation « à droite » semble raisonnablement établie. Le consultant de Trophonios devait être amené devant les sources infernales de façon à ce qu'à sa gauche se trouve la source « chaude », et à sa droite la source « froide ». Ou plus simplement peut-être, les deux sources se succédaient au début de la route vers l'oracle. Il n'est pas besoin de chercher aujourd'hui sur le site des sources de température différente : une fois cataloguée comme Léthé ou Mnémosyne, l'eau d'une source antique devient chaude ou froide sans aucun processus de déduction logique.

En conclusion, les colorations orphiques et pythagoriciennes du sanctuaire béotien sont remarquables. Sans doute ne peut-on pas établir avec certitude cette élaboration conjointe de pratiques et croyances à partir d'une pensée globale commune, mais c'est à cette heure une meilleure hypothèse que l'influence d'un mouvement philosophique sur les cultes grecs. Pausanias cependant, qui connaît les *Orphica* et la philosophie de Pythagore, n'a pas jugé utile de signaler à son lecteur d'éventuelles attaches lébadéennes avec ces deux écoles[59] : ce silence, à mon avis, ne doit être imputé ni à un oubli ou un manque de perspicacité du Périégète, ni à l'absence de relations entre le culte et la mythologie trophoniaques et les doctrines défendues par ces deux sectes ; il en dit long plutôt sur le caractère du *Trophonion*, qui simplement évoluait, comme il avait toujours évolué, au sein de la même religion qui avait donné naissance à l'orphisme et au pythagorisme, d'ailleurs inséparables.

---

[57] Le cas de Thespésios pourrait confirmer ce point de vue : la partie pensante de son âme a quitté le corps et visite l'au-delà, tandis que « τὴν δ' ἄλλην ψυχὴν ὥσπερ ἀγκύριον ἐν τῷ σώματι καταλέλοιπας », soit : « l'autre [partie de ton] âme, comme une ancre, tu l'as laissée dans ton corps ». Cette notion d'ancre est ancienne : ARISTOTE, *Sur la Philosophie*, fr. 11 (voir *supra*, p. 175).

[58] PAUSANIAS, 9, 39, 12 (voir déjà A. MOTTE, *Prairies et Jardins*, p. 244). Les épigrammes funéraires utilisent souvent l'image du voyage sans retour : voir A.-M. VÉRILHAC, *ΠΑΙΔΕΣ*, 2, § 120.

[59] Pythagore est cité deux fois, Orphée ou l'orphisme au moins treize fois. Sur ce point, voir D. SABBATUCCI, *Orfeo secondo Pausania*, p. 7–11.

CINQUIÈME PARTIE

LE PANTHÉON DU *TROPHONION* LÉBADÉEN

Qui était le Trophonios des origines et, partant, comment son complexe mythico-cultuel s'est-il développé ? Question sans réponse. Grâce à Pausanias, on peut néanmoins tenter de cerner le panthéon local et de jeter un dernier et pâle rai de lumière sur le personnage et son culte. Peut-être le terme panthéon est-il ambitieux. À tout le moins passera-t-on en revue les divinités du *Trophonion* pour y déceler fonctions, associations et partages de pouvoir[1].

---

[1] J'ai rapidement développé certains de ces thèmes dans mon article : *Les dieux du* Trophonion *lébadéen*, p. 91–108 (1997).

CHAPITRE I

LES DIVINITÉS DU SANCTUAIRE

1.1 Déméter, Coré, Hercyna et la courotrophie

Le lien entre Trophonios et Zeus Basileus est une des énigmes les plus délicates du complexe mythico-cultuel lébadéen. Ni la généalogie ni les légendes n'expliquent pourquoi, au *Trophonion*, le héros cavernicole est un incontestable proche de Zeus, parfois son hypostase. Cette extrême proximité avec Zeus n'est pas due à une identité pure et simple de départ, elle s'est développée par la suite : Plutarque prête en effet au héros une apparence très semblable à celle de Zeus, et quand chez Lucien Mômos se plaint à Zeus au sujet des supercheries de (Zeus) Trophonios, l'intention sarcastique est manifeste[2].

Zeus était un associé de choix sous l'épiclèse de Basileus, mais l'endroit recelait un autre Zeus, Hyetios, dans le bois sacré même. À l'autre extrémité, coronéenne celle-là, du croissant montagneux qui enserrait le sanctuaire, Zeus Laphystios trônait à l'opposé du Basileus ; enfin, on ne sait où placer le Meilichios dont plusieurs dédicaces furent trouvées à Lébadée[3]. Étant donné l'ensemble du culte et des légendes, Trophonios m'apparaît aujourd'hui moins un Zeus chthonien (et homologue, dans l'aire basse du sanctuaire, du Zeus Basileus et Olympien dans l'aire sommitale[4]) qu'un être placé sous sa protection qui en tirait force et pouvoir : les quelques bribes de courotrophie qu'on peut assembler dans le bois sacré du *Trophonion* permettront de préciser peut-être ce point de vue.

Une des versions légendaires, contée par Pausanias et les scholiastes de Lycophron, faisait de Trophonios le nourrisson de Déméter.

---

[2] Plutarque, *Sylla*, 17, 1. Lucien, *Assemblée des dieux*, 12. Voir encore Photios, *s.v.* Λεβαδεία : à Lébadée, l'oracle de Zeus a été construit par Trophonios. Sur Zeus Trophonios, voir *supra*, p. 92.

[3] Hyetios : Pausanias, 9, 39, 4. Basileus : O. Jessen O., Art. *Basileus (2)*, col. 82. Laphystios : A. Schachter, *Cults*, 3, p. 107–108 ; pour la localisation, voir surtout P. Roesch, *Thespies*, p. 61–63. Meilichios : voir *infra*, p. 323–324.

[4] P. et M. Bonnechere, *Trophonios à Lébadée*, p. 298 (W. Burkert, *Lore and Science*, p. 154 ; idem, *Greek Religion*, p. 202–203).

Cette croyance, dont on n'a trace seulement qu'au IIe siècle après J.-C., semble pourtant avoir un certain degré de cohérence grâce à plusieurs détails épars de la tradition[5].

Trophonios réside ainsi au sein d'un *alsos* qui contient une grotte, thème assez commun à propos duquel on a mentionné la richesse de l'appellation euripidienne, θαλάμαι[6]. La plus fine description d'un antre utérin et courotrophique est celle de l'*Hymne homérique à Hermès* : le berceau du petit dieu voleur se trouve dans la grotte obscure et profonde de Maïa (5 : παλίσκιον ; 239 : κευθμῶν βαθύσκιος πέτρης), avec des pièces très reculées (246 et 252 : μυχός[7]), secrètes (247 : ἄδυτα) et fermées à clef, pleines de chaudrons, de nectar et d'ambroisie, gages d'immortalité, mais aussi pleines d'or, d'argent et de riches vêtements (60–61 ; 246–251)[8]. Dans cette grotte, close d'une porte à peine ouvrable sur ses gonds, Zeus olympien et Maïa, divinité des profondeurs fécondes, s'unissaient à l'insu d'Héra ensommeillée[9]. C'est là qu'Hermès aussi se proclame sous la protection de Mnémosyne, maîtresse de l'inspiration et de la vérité (429–430). Si l'on peut dire d'Hermès qu'il y passe ses enfances, il faut reconnaître que Trophonios a pu faire de même, mais la seule mention de Pausanias ne permet pas d'en être vraiment sûr.

Il faut s'interroger sur la date de ce faisceau de significations renvoyant en droite ligne aux enfances divines ou héroïques et à la courotrophie. En soi le nom même de Trophonios, que les Grecs rattachaient avec certitude à τρέφειν, aurait pu provoquer l'étiologie d'une courotrophie démétriaque sans qu'une version ancienne existe[10]. Peut-on, en l'absence de découvertes archéologiques ou épigraphiques, argumenter en faveur d'une des deux hypothèses ?

---

[5] PAUSANIAS, 9, 39, 5 ; schol. *in* LYCOPHRON, *Alexandra*, 153. Déjà O. WALTER, Κουριτικὴ τριάς, p. 59–70.

[6] Voir *supra*, p. 82–85.

[7] C'est l'aspect que prenait l'antre trophoniaque : un scholiaste de CLÉMENT utilise le même terme (*in Protreptique*, 10, 20), qui désigne aussi l'Hadès : A.-M. VÉRILHAC, *ΠΑΙΔΕΣ*, 2, § 119.

[8] Hermès (176–181 et 521–523) se pose, comme Trophonios, en passe-muraille, qui irait volontiers dérober les richesses d'Apollon à Delphes, elles-mêmes enfermées par le seuil posé par Trophonios.

[9] Voir par exemple la bonne analyse de C. LEDUC, *Une théologie du signe*, p. 5–49.

[10] Étymologie : voir *supra*, p. 93.

1.1.1 DÉMÉTER EURÔPÉ

La découverte d’une superbe statue de Déméter en marbre, datée du IVe siècle av. J.-C. en plein dans l’aire supposée du bois sacré de Trophonios, nous assure de la présence de la déesse au sanctuaire, exactement là où Pausanias la situe six siècles plus tard[11]. Malheureusement, rien n’indique si la déesse était l’Eurôpé du Périégète, ni si elle était déjà la nourrice de Trophonios à cette époque.

La présence d’une autre Déméter au *Trophonion* peut être inférée dès l’époque hellénistique grâce à deux vers hermétiques de l’*Alexandra* de Lycophron (152–155) : « [Déméter] ’Ενναία (. . .) ῞Ερκυνν’ ’Ερινὺς Θουρία Ξιφηφόρος ». Hercyn(n)a ne peut renvoyer qu’au culte lébadéen, seul endroit connu à joindre les deux personnalités. Le scholiaste précise que la déesse avait été accueillie par la fille de Trophonios, mais on peut évidemment le suspecter d’avoir tout droit puisé ce détail de la lecture parallèle du Périégète, si toutefois Pausanias était connu des scholiastes, et non relégué dans un manuscrit perdu au fond d’une obscure bibliothèque. La paternité de l’*Alexandra* est discutée, mais l’œuvre remonte au minimum au début du IIe siècle av. J.-C.[12].

Nous voilà confrontés à un problème supplémentaire : chez Pausanias, Hercyna et Déméter sont disctinctes, elles sont associées chez Lycophron. Qu’en est-il alors de la relation entre Trophonios, Hercyna et Déméter à l’époque hellénistique et auparavant ? Albert Schachter a proposé, fidèle à son explication du *cult type* du lac Copaïs, de voir en Hercyna la nymphe de la source, et donc la nourrice initiale de Trophonios. Elle aurait été remplacée dans ce rôle par Déméter à cause d’une réinterprétation fautive du groupe sculptural représentant Trophonios et Hercyna dans la grotte des sources de la rivière. Manquant de références iconographiques, l’artiste se serait rabattu sur le type d’Asclépios et Hygie, ouvrant la porte aux confusions : de nourrice, Hercyna serait devenue, suite à son assimilation à Hygie, la fille de Trophonios, et une nouvelle courotrophe, Déméter Eurôpé, aurait été inventée. Ce remodelage de la mythologie locale aurait en fin de compte abouti à la séparation des deux personnages, Déméter désormais Eurôpé et Hercyna fille de Trophonios[13].

---

[11] Voir *supra*, p. 11.

[12] P.M. FRASER, Art. *Lycophron*, p. 895–897. Le redoublement du ν est commun dans l’Antiquité : TITE-LIVE, 45, 27, 8 ; *ID*, 2552 (IIe siècle apr. J.-C.) ; *IG*, 9, 2, 614a (fin IIe – début Ier av. J.-C., restitution plausible). Voir aussi l’apparat critique de l’édition de M.H. ROCHA PEREIRA (Teubner, 1989²) *in* PAUSANIAS, 9, 39, 2.

L'association des noms de Déméter et Hercyna chez Lycophron implique une très étroite relation[14], mais on n'y trouve rien pour confirmer ou infirmer l'hypothèse d'A. Schachter, qui élimine la présence originelle de Déméter en tant que nourrice du héros. Lycophron serait le *terminus ante quem* de cette transformation. La présence d'Hercyna à Lébadée en tant que personnage distinct, fille de Trophonios qui aurait donné son nom à la déesse, reste parfaitement acceptable, par comparaison avec d'autres cas semblables comme Athéna Aglauros, Artémis Iphigénie ; rien en soi n'interdit que Déméter ait reçu une épiclèse réservée ailleurs aux jeunes filles. N'est-elle pas à Lébadée appelée Eurôpé, une épiclèse dont la connotation adolescente, entre autres, est assez nette ? Nous ne pourrons conclure à ce propos qu'après avoir étudié la figure d'Hercyna.

Par contre nous pouvons en dire plus sur l'épiclèse Eurôpé de Déméter à Lébadée. Même si nos sources sont laconiques, Eurôpé est chez elle en terre béotienne : elle y est la fille de Phoenix que cherche en vain Cadmos, elle y est cachée par Zeus à Teumesse, elle y accouche d'Euphémos près d'Orchomène et, à Lébadée, est la nourrice de Trophonios. Les trois dernières traditions la vêtent d'un voile très chthonien : à Teumesse, Zeus la cache dans un antre obscur pour la dissimuler aux regards après s'être uni à elle, épisode qui rappelle Maia dans l'hymne à Hermès. À Orchomène, elle est la fille du violent géant Tityos, compagne de Poséidon et mère d'Euphémos, l'Argonaute qui a pour demeure le Ténare et qui peut voler sur les eaux. La Déméter Eurôpé de Lébadée, qui fait face à un Zeus pluvieux et dont on ne connaît « que » les talents de nourrice d'une divinité qui mène aux enfers, s'avère donc très similaire à ses homologues béotiennes[15].

---

[13] A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 38–39 (hypothèse que l'auteur définit, avec son habituel bon sens, en tant que « essay in speculation ») ; *IDEM*, *A Boeotian Cult Type*, p. 6–10. L'article de L. BREGLIA PULCI DORIA, *Miti di Demetra*, p. 217–240, part. 218–223, manque d'une mise en perspective approfondie des données mythiques et cultuelles.

[14] Voir aussi l'hypothétique témoignage d'HESYCHIOS, *s.v.* ʽΕρκήνια [corrigé en Ερκύνια] : ἑορτὴ Δήμητρος.

[15] C. LECOMTE, *Europe*. Teumesse : ANTIMAQUE DE COLOPHON, fr. 3, WYSS. Eurôpé à Orchomène et Euphèmos : APOLLONIOS DE RHODES, 1, 179–184 ; HYGIN, *Fables*,

Une remarque maintenant à propos de la série d'épithètes démétriaques chez Lycophron. On y trouve regroupées deux épiclèses à forte connotation mystérique : Ennaia et Érinys. La première est liée à l'enlèvement sicilien de Coré, la seconde à plusieurs traditions de Béotie et d'Arcadie relatives au cheval Arion et aux mystères où il intervient. Thouria est inconnue mais Hercyn(n)a, renvoyant à Lébadée, pourrait s'inscrire dans la liste des éléments prêchant en faveur d'un culte trophoniaque associé à des mystères[16]. La dernière épiclèse, Ξιφηφόρος, « porteuse de glaive », permet une dernière hypothèse. Le scholiaste expliquait que Déméter était arrivée dans la région traumatisée par le rapt de Coré, un glaive à la main, avant d'être installée en Béotie par Hercyna[17]. Si le scholiaste n'a pas tiré toute cette histoire de la seule épithète divine, peut-être peut-on rapprocher cette Déméter au glaive du fragment 234 (*PCG*) de Cratinos, déjà commenté à propos de la danse érotique et rythmique avec une épée (« ξίφιζε »). Le poète avait une bonne connaissance des rituels locaux et le verbe utilisé pourrait, à la limite, faire allusion à un rite destiné à la Déméter Xiphéphoros[18].

1.1.2 Hercyna et le jars

Peu décrite, Hercyna semble une personnalité sans consistance. Dans le groupe statuaire cité par Pausanias, elle tenait dans les bras un jars, qu'un mythe étiologique disait à l'origine de la rivière. Ce récit que le Périégète, une fois de plus, est seul à rapporter (9, 39, 2), est plus intéressant qu'on ne le croit généralement, même si le jars et l'oie, dont la symbolique a été peu étudiée jusqu'à présent, est difficile

---

14–15 ; Pindare, *Pythiques*, 4, 33–49. Rappelons que Trophonios avait pour père un Orchoménien : voir *supra*, p. 87–88.

[16] Enna : Diodore, 5, 3, 3. Érinys : Pausanias, 8, 25, 2–9. Sur ces cultes, voir M. Jost, *Sanctuaires et cultes*, p. 301–312 ; A. Schachter, *Cults*, 1, p. 156–157 et 164. Thouria pourrait renvoyer au Mont Thourion, près de Chéronée (A. Schachter, *Cults*, 1, p. 151).

[17] L'épithète χρυσάορος est courante pour les dieux, y compris Déméter (*Hymne homérique à Déméter*, 4), mais ici la déesse semble porter un glaive réel, non la métaphore du blé doré (P. Sauzeau, Χρυσάωρ, p. 110–118).

[18] La danse « du glaive » est bien connue : Hesychios, *s.v.* Ξιφίζειν et σκιφίζει · ξιφίζει. ἔστι δὲ σχῆμα μαχαιρικῆς ὀρχήσεως. Voir aussi Athénée, *Deipnosophistes*, 14, p. 629f ; *Suda*, *s.v.* Ξιφίζειν. Voir *supra*, p. 151–152 ; 209. On connaît une grande déesse qui descend du ciel, ξιφηφόρος et γυμνοσάνδαλος, dans un charme magique : *PGM*, 4, 2475–2479.

à comprendre. Que ce soit sur la poterie géométrique ou dans la peinture italiote, leur signification, s'ils en ont une et si elle est constante, ne fait pas l'unanimité[19]. En dépit de la qualité picturale de certains vases, il est souvent impossible de reconnaître avec précision les oies des canards et des cygnes. La fréquence de ce type d'oiseaux sur les vases incite cependant à chercher plus loin, d'autant que Konrad Schauenburg a démontré leur importance dans le domaine funéraire de Grande-Grèce, en relation souvent avec des édicules mortuaires et les thiases dionysiaques[20].

On a souvent réduit l'oie à un animal de compagnie, chevauché à l'occasion par Aphrodite et rangé pour cette raison parmi les symboles amoureux[21]. Mais dans la Thèbes de la fin du VII^e^ siècle, les divinités dont le couvre-chef est décoré d'une frise de palmipèdes, sur deux statuettes en provenance de Corinthe, sont Déméter et Coré[22]. Les figurations de cygnes et d'oies proviennent en grande partie des sanctuaires d'Artémis en tant qu'héritière de la πότνια θηρῶν, et dans une moindre mesure de ceux d'Athéna et d'Héra[23]. On peut donc, et c'est logique, inclure ces oiseaux dans le cercle des divinités de la fertilité humide, essentiellement féminines, et insister sur leurs accointances avec le monde infernal, sans doute de par leur capacité à maîtriser les trois éléments fondamentaux, l'air, l'eau et le sol : leur essence semble donc plus complexe qu'il n'y paraît[24].

---

[19] En général F. OLCK, Art. *Gans*, col. 709–735. Géométrique : P. COURBIN, *La céramique géométrique*, p. 392–397 et 478–480 : après avoir passé en revue toutes les hypothèses, notamment religieuses, il conclut que l'oiseau est « un motif traité pour lui-même ». Certains de ces vases sont pourtant funéraires. J.-L. ZIMMERMANN (*Oiseaux géométriques*, p. 37–53) aborde très peu la question. Italie du Sud : note suivante.

[20] Léda, Éros et palmipède(s), voir K. SCHAUENBURG, *Zu einigen apulischen Vasen*, p. 235, ill. 12 ; *IDEM*, *Zu einer Kanne*, p. 102 et pl. 15, 6 ; *IDEM*, *Göttergeliebte*, p. 91–93 et pl. 16–18, n° 31–33 ; *IDEM*, *Schwäne*, p. 115, n. 54 ; *IDEM*, *Unteritalische Alabastra*, p. 258–260 et 289–298 ; *IDEM*, *Unterweltsbilder*, p. 365–366. Voir aussi P. MÜLLER, *Löwen und Mischwesen*, p. 105. Apollon sur un lécythe à figures noires du début du V^e^ siècle av. J.-C. : M. STEINHART, *Apollon*, p. 201–212 (malheureusement, la signification profonde est peu abordée).

[21] Voir A. DELIVORRIAS, Art. *Aphrodite*, n° 903–946 ; en Béotie : n° 912, et peut-être d'autres dont l'origine est incertaine ; L. BODSON, ʽΙΕΡΑ ΖΩΙΑ, p. 97–98.

[22] R.A. HIGGINS, *Catalogue of the Terracottas*, n° 897 (ill.) ; E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, p. 94.

[23] Réf. chez E. BEVAN, *Water-Birds*, p. 165–166. Le trône de Létô dans son sanctuaire délien aurait été supporté par deux oies : R. VALLOIS, *Topographie délienne*, p. 222, fig. 5.

[24] E. BEVAN, *Water-Birds*, p. 163–169. Maîtrise des éléments : le jars et le cygne sont encore le véhicule de certains chamans qui reviennent de l'autre-monde (J. HALIFAX, *Les chamans*, p. 18 et 23, aussi 63).

Deux exemples suffiront pour s'en convaincre. Sur un magnifique *skyphos*, Macron a représenté Eumolpos, le fondateur et l'hiérophante primordial d'Éleusis, avec à ses pieds un merveilleux cygne. Celui-ci symbolise sans aucun doute la capacité de chant réclamée à l'hiérophante[25] ; il me semble marquer en même temps, à l'instar du cygne qui, dans le *Phédon*, chante à la perfection quand la mort lui ouvre la prescience de l'au-delà, la communication qui s'établit, par l'entremise du hiérophante et dans une brèche surnaturelle, entre le monde normal et le monde supérieur[26]. À l'autre extrémité de l'Antiquité, Philostrate raconte la naissance d'Apollonios de Tyane, au milieu d'un chœur de cygnes chantant sur un *leimôn*, endroit de fracture avec l'au-delà[27]. Dans les deux cas, le cygne est un animal lié au passage entre les mondes[28].

Que l'oie dès lors soit associée à Asclépios apparaît dans la logique des choses, sans que l'on puisse expliquer l'exacte relation, dans ses sanctuaires, entre l'animal et les enfants qui la tiennent, l'étranglent ou jouent avec elle en de nombreux groupes statuaires : au minimum lui reconnaîtra-t-on d'être l'attribut de puissances héroïques qui fréquentent la frontière de la mort[29]. Leur présence physique est réelle en certains sanctuaires médicaux, comme au temple d'Isis et Sarapis de Smyrne, et Aristide raconte comment deux jars consacrés y ont tenu à son égard le rôle d'émissaires divins. À Épidaure encore, un des miracles raconte qu'une oie, d'un coup de bec, avait provoqué une plaie salvatrice[30]. Ce caractère chthonien n'apparaît d'ailleurs pas en contradiction avec les attaches entre le jars et Aphrodite, puisque la déesse promeut l'instinct qui pousse toutes les composantes naturelles à s'unir pour se multiplier au sein du grand mouvement cosmique du cycle vital. Les oies sont d'ailleurs fréquemment représentées sur les *pinakes* du complexe cultuel locrien de Perséphone, dont Aphrodite n'est pas absente[31].

---

[25] Londres, *BM*, E 140, *ca* 480 av. J.-C. ; *LIMC*, Art. *Eumolpos*, 3. K. Clinton, *Myth and Cult*, p. 75–76.

[26] Platon, *Phédon*, 84e–85b. Rappelons la référence au cygne qu'Orphée choisit comme véhicule de son incarnation et au chant du cygne (*République*, 620a). Encore Euripide, *Phaéton*, fr. 773, Nauck^2.

[27] *Vie d'Apollonios de Tyane*, 1, 5 ; comm. de A. Motte, *Prairies et Jardins*, p. 169–171.

[28] Deux canthares béotiens de la fin du Ve ou du début du IVe siècle av. J.-C. (peut-être en relation avec le Cabirion), au Musée d'Athènes (12487 : M. Daumas, *Cabiriaca*, pl. 7, 2 ; 1393 : *LIMC*, Art. *Asklepios*, n° 41), permettent d'affirmer cette valeur en Béotie même : il y est figuré un homme banquetant et le bras tendu vers l'avant, dans la position du banquet d'immortalité. Sur le premier, l'homme tient un canthare, sur le second un rhyton. Au-dessus du récipient, l'artiste a dessiné la première fois un serpent, la seconde fois une oie, l'égalité structurale sautant aux yeux (le schéma est en outre récurrent dans l'iconographie d'Asclépios et d'autres divinités chthoniennes analogues).

[29] Hérondas, *Mimes*, 4, 30–33 ; Pline l'Ancien, 34, 84. J. Marcadé, *L'image sculptée d'Harpocrate*, p. 255–256 (qui fait le rapport avec Harpocrate et l'oie du Nil : adaptation d'une imagerie traditionnelle à un sujet nouveau [p. 275]). **Amphanai** (Soros) : *AAA*, 4, 1974, p. 66 et pl. 30. **Cyrène** : E. Paribeni, *Catalogo*, n° 114, pl. 74. **Éphèse** : *Asclépieion* (Vienne, KHM, As Inv. I. 816 ; copie romaine d'un bronze grec [*Asclépieion* de Cos ?] du IIIe siècle av. J.-C.) : *Funde aus Ephesos*, 1978, n° 147 (quelques parallèles dans L. Knörle, *Der Knabe*). **Isthmia** : O. Broneer, *Excavations at Isthmia*, p. 326 n° 1, pl. 66b (offrande à Déméter dans la ἱερὰ νάπη : IVe siècle av. J.-C.). **Lilaïa** : S. Karouzou, *Catalogue*, p. 179–180, pl. 63 (offrande au fleuve

L'animal requiert une attention particulière dans la légende lébadéenne, car son aspect chthonien y est redondant : l'*alsos* de la Coré aux jeux renvoie à la prairie où elle s'ébat lors de son rapt homérique[32] ; l'oiseau se réfugie au plus profond de l'antre ; et enfin, l'acte de récupérer l'animal se solde par le jaillissement, en provenance des entrailles de la terre, de l'eau de l'Hercyna, fille de Trophonios lui-même et en relation avec son oracle chthonien. Même si l'*aition* du culte était une déduction tardive de la statue où Hercyna (et non Coré) tenait l'oiseau dans ses bras, il n'en serait pas moins évocateur des valeurs véhiculées par la jeune fille.

Céphise [?]). **Palma** (Espagne) : F. Poulsen, *Sculptures antiques*, p. 30–31. **Ténos** : R. Étienne et J.-P. Braun, *Ténos I*, p. 309, n° 67, pl. 158 (sanctuaire iatromantique de Poséidon). Exemplaire de **Munich** (copie de Boéthos) : H. Rühfel, *Das Kind*, ill. 108. On ne peut ici extrapoler sur les relations que Trophonios entretenait avec Asclépios, mais d'utiles remarques pourraient être tirées des relations connues entre Déméter et Asclépios, surtout dans le Péloponnèse, où les deux divinités semblent s'être partagé les prérogatives sur la vie et la mort des humains : voir C. Benedum, *Asklepios*, p. 137–157. Autres attestations d'« enfants à l'oie », en ronde-bosse : voir C. Vorster, *Griechische Kinderstatuen*, n° 40 (Amorgos, 125–100 av. J.-C. ; pl. 5, 2), 52 (Patras, 280–270 av. J.-C.), 53 (Pirée, 300–275 av. J.-C.), 77 ([?] coll. Elgin, 100 av. J.-C.), 118 ([marché d'art], 300 av. J.-C.), 157 ([?] Athènes, 325–300 av. J.-C.) et 160 ([?] Thessalonique, 150–100 av. J.-C.). Reliefs funéraires : voir H. Rühfel, *Das Kind*, ill. 72 (Attique, 325–320 av. J.-C.), 75 (Attique, 320 av. J.-C.) ; quelques remarques sur la signification : *ibidem*, p. 172–175, 181–182, 222–231, 254–258. Les deux articles de J. Svoronos restent fondamentaux : 'Ιανίσκος, p. 133–178 et 'Ασκληπιακὰ μνημεῖα, p. 78–104.

[30] Élius Aristide, *Discours*, 49, 48–50. L. LiDonnici, *Epidaurian Miracle Inscriptions*, B 23, l. 132–133 (= miracle 43). Des oies (ainsi que des cygnes, des grues et des colombes) arpentent la cour du temple de sainte Thècle, qui guérit par oniromancie (*Miracles de sainte Thècle*, 8). C'est une grue qui ici blesse un enfant et provoque sa guérison d'une maladie oculaire.

[31] Sur l'Aphrodite « chthonienne », voir V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 439–446. Locres: C. Sourvinou-Inwood, *« Reading » Greek Culture*, p. 151–180.

[32] *Hymne homérique à Déméter*, 1–21, avec toute la tradition postérieure : voir essentiellement A. Motte, *Prairies et Jardins*, p. 38–48 ; 114–121.

Le jars n'est attesté que par Pausanias. A-t-on des chances d'en découvrir des traces pour les époques antérieures ? *A priori*, il est un des animaux qui accompagnent souvent la Maîtresse des Animaux, en Béotie comme ailleurs, et cela donne à l'anecdote au moins la possibilité de remonter assez haut dans le temps. Des tablettes mycéniennes récemment découvertes à Thèbes signalent des offrandes à Mā Gā (Déméter), et certains animaux qui lui sont proches : les serpents, les oiseaux, les chiens, les mulets et les oies[33]. Quelques statuettes, dont certaines béotiennes, représentent une jeune fille tenant une oie ou un jars, et en laquelle on reconnaîtra, si pas Hercyna, une personnalité apparentée[34]. La datation de ces statuettes locales nous reporte à la fin du Ve siècle, en tous les cas avant l'ère hellénistique où le thème se répandit plus abondamment. En toute vraisemblance, Hercyna pouvait être présente au *Trophonion* dès l'époque classique.

Deux statuettes d'une jeune fille à l'oie, trouvées dans le nymphée de Locres Épizéphyrienne, offrent un intéressant parallèle : l'une est assise et « étrangle » l'animal ; la seconde, datée du III^e^ siècle av. J.-C., est plus simplement debout avec l'oiseau sur la poitrine. Tant à Locres qu'à Lébadée, le lieu d'exposition de l'objet est un nymphée, avec un passage direct dans l'autre monde : le nymphée de Locres était ainsi un lieu de révérence pour le vainqueur du Démon de Témésa, le pugiliste olympique Euthymos, représenté en taureau fluvial à l'image d'Acheloos. Le culte y était de toute évidence dédié à des puissances chthoniennes ayant un lien direct avec la sphère adolescente et matrimoniale[35].

---

[33] Par ex. pour la Béotie : Athènes, 220, amphore géométrique ; J. Boardman, *Early Greek Vase Painting*, ill. 102, 1 ; Camiros : Londres, *BM*, 1860.4–4.2, *ca* 600 av. J.-C. ; J. Boardman, *Early Greek Vase Painting*, ill. 297. Voir surtout C. Christou, Πότνια θηρῶν, p. 61–77 (nombreux exemples de déesse aux oiseaux aquatiques postérieurs à l'âge du bronze, à Égine, Sparte [Orthia], Corinthe, Éphèse, Rhodes et en Béotie . . .). En dernier lieu, à propos d'un *pithos* cnossien du IX^{e} siècle av. J.-C. : J.N. Coldstream, *A Protogeometric Nature Goddess*, p. 95–101 et W. Burkert, Katagógia-Anagógia, p. 81–88. Tablettes inédites : L. Godart et A. Sacconi, *Dieux thébains*, p. 108–110.

[34] I.R. Metzger, *Das Mädchen mit der Gans*, p. 62–69 ; M. Pipili, Art. *Herkyna*, p. 264–265, part. n° 3 (beaucoup plus prudente). Statuettes béotiennes de facture : Érétrie, n° 37 et 39–41 ; statuette d'époque romaine, à Patras, inv. 126 (voir *Das Mädchen mit der Gans*, p. 63, n. 7–8). Une statuette a été identifiée à Hercyna par E. Simon, mais sans preuve (*LIMC*, Art. *Aphrodite*, n° 130).

[35] Statuettes de Locres : *I Ninfei*, p. 146–147. Euthymos finit par passer pour le fils du fleuve Caicinos, ce qui explique sa forme taurine. Sur le Démon de Témésa

Hypostase de Déméter, nymphe nourricière dépossédée de son rôle premier ou simplement fille de Trophonios tenant un jars dans ses bras ? Hercyna ne peut, actuellement, être définie dans sa personnalité première. Mais le caractère du culte lébadéen ne souffre pas trop de cette imprécision : Trophonios jouit bien à Lébadée d'une réputation de nourrisson, qui semble s'intégrer aux schémas religieux locaux, retouchés ou non. Par intuition plus que par conviction, j'aurais tendance à accepter la description de Pausanias pour les périodes antérieures, de voir donc en Déméter la nourrice de Trophonios, et en Hercyna sa fille de l'âge de Coré. Déméter est présente à Lébadée dès l'âge classique, et si l'on ne peut en être sûr pour Hercyna, la probabilité en est grande.

1.2 DÉMÉTER ET ZEUS : ENTRE TERRE ET CIEL

Pausanias semble vouloir insister sur une association divine particulière, dans la partie de l'*alsos* consacrée à Trophonios :

> Les éléments les plus exceptionnels du bois sacré sont le temple et la statue de Trophonios (. . .). Il y a aussi un sanctuaire de Déméter, surnommée Eurôpé, et un Zeus Hyetios à l'air libre.

Cette Déméter Eurôpé est bien, Pausanias le précise plus loin, la nourrice de Trophonios. Mais qui est Hyetios ? Sans doute, dans ce qui apparaît comme un couple divin, un Zeus faiseur de pluie qui féconde la terre[36].

Si Déméter est au *Trophonion* au IV^{e} siècle av. J.-C., la présence du Zeus Hyetios lébadéen ne peut être assurée et en l'absence de fouilles, toute piste sera chancelante. Une légende racontait, au temps de Pausanias[37], la fondation de l'oracle : deux ans de sécheresse, un oracle de Delphes enjoignant d'interroger Trophonios à Lébadée, et finalement la découverte grâce aux abeilles. Pausanias dit plus exactement : οὐ γὰρ δή σφισιν ἔτος δεύτερον ὗεν ὁ θεός. Cette histoire est

---

et les remaniements de son mythe, voir P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain*, p. 112–114 ; M. VISINTIN, *La vergine e l'eroe.*

[36] PAUSANIAS, 9, 39, 4. O. JESSEN, Art. *Hyetios*, col. 89–90. Ici Hyetios, ailleurs Ombrios (voir PLUTARQUE, *Banquet des sept sages*, 15, 158e).

[37] PAUSANIAS, 9, 40, 1–2 (version abrégée chez schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a et TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a). A. SCHACHTER (*A Consultation of Trophonios*, p. 269, n. 46) distingue les traces d'une élaboration hellénistique.

probablement liée aux cultes lébadéens, et comparable à celle que le Périégète citait pour Athènes à propos d'une statue de Gé suppliant Zeus de pleuvoir sur elle, « soit que les Athéniens aient eu besoin de nuées, soit encore que tous les Grecs aient été soumis à la sécheresse »[38]. Cela rappelle la prière à Zeus par les Athéniens à l'époque des labours et des semailles, évoquée par Marc Aurèle[39]. Zeus pluvieux est donc, à l'époque impériale, maître du temps atmosphérique et maître de la fécondation du sol[40].

L'étroite association de la Terre et du Ciel est déjà hésiodique[41], et le fragment des *Danaïdes* d'Eschyle, mettant en scène une Aphrodite cosmique, semble se référer à une croyance générale plutôt qu'à un culte particulier[42]. Les initiés d'Éleusis en appelaient à une hiérogamie entre les deux puissances sous l'invocation ὕε, κύε, soit « pleus » et « enfle-toi », connue de Proclos mais présente déjà dans une inscription du I^{er} siècle apr. J.-C. et en dehors de la sphère éleusinienne[43]. Attesté seulement à l'époque post-classique mais bien répandu, le culte d'Hyetios est proche de celui d'un autre Zeus, Meilichios, au puissant caractère chthonien. L'association lébadéenne dans un *alsos* est donc peu exceptionnelle, entre une divinité de la Terre et un Zeus pluvieux dans l'entourage desquels gravite un nourrisson aimé des dieux.

Le problème de l'ancienneté de Zeus Hyetios reste entier, même si j'aurais peine à croire que la dialectique du pré fleuri et de la porte des enfers n'ait pas joué, à Lébadée, bien avant le Périégète[44]. Dans la mesure où l'on sait que les sources de Léthé et Mnémosyne ont bien existé dans le rituel trophoniaque dès le V^{e} siècle avant J.-C. au moins, Lébadée aurait reflété certains aspects eschatologiques, tels que présentés dans les tablettes funéraires. Dans certaines[45], ne lit-on pas :

---

[38] Pausanias, 1, 24, 3. Alciphron, *Lettres*, 2, 33 : sacrifice à Zeus Hyetios lors d'une sécheresse à Athènes.

[39] Marc Aurèle, *Méditations*, 5, 7.

[40] Pour une démonstration plus complète, voir M.K. Langdon, *A Sanctuary of Zeus*, p. 79–112. Le *Trophonion*, enclavé entre des monts culminant à plus de cinq cents mètres, formait une cuvette prédestinée à une pluviométrie plus élevée que dans les environs immédiats (R. Osborne, *Classical Landscape*, p. 33), mais je n'en tirerai aucun argument pour les cultes.

[41] Hésiode, *Théogonie*, 104–106 ; 126–128.

[42] Eschyle, fr. 44, Nauck^{2}.

[43] Proclos *in* Platon, *Timée*, 3, p. 176, 26–177, 2. *IG*, II/III^{2}, 4876 (inscription du Céramique, en fait un graffito d'époque impériale) : Ὁ Πὰν ὁ Μήν, χαίρετε αἱ Νύμφαι καλαί. Ὕε, κύε, ὑπέρχυε.

[44] Dans les *Nuées* d'Aristophane, on voit Socrate appeler les *Néphélai* dans un endroit chthonien, la terre et les enfers que scrutent les disciples du maître, pour

> Dis : [je suis] fils de la Lourde (Terre) et du Ciel étoilé (Ouranos). Mais je suis desséché par la soif, et je me meurs. Aussi, donnez-moi vite de l'eau fraîche qui s'écoule du lac de Mnémosyne.

La première formule, associée un peu plus loin à l'assurance d'avoir été délivré par Bacchios, devait convaincre Perséphone de laisser l'âme se joindre aux rangs des bienheureux, et doit donc s'entendre comme une proclamation d'immortalité, grâce à l'affirmation d'un lien avec certaines puissances cosmiques. Le but de cette proclamation se comprendrait très bien à la lecture de la *Théogonie* hésiodique, où le poète demande aux Muses, par sa voix, de « glorifier la race sacrée des immortels toujours vivants qui naquirent de Terre et de Ciel étoilé »[46]. Pindare fait même descendre les hommes de ce couple primordial[47]. Ce serait sans doute passer à côté de la réalité que de couper cette formule des images qu'elle évoquait dans la tête d'un Grec. Eu égard aux relations entre le sanctuaire de Trophonios et la pensée religieuse qui se développe de concert dès le V^e^ siècle au minimum, un dieu de la pluie qui féconde la terre ne serait que dans l'ordre des choses, même si je suis conscient d'évoluer ici dans le règne de l'hypothèse la plus pure.

1.3 La description de Pausanias

Le Périégète énonce les cultes abrités dans le bois sacré et au sommet de la montagne du Prophète Élie, puis détaille les sacrifices nécessaires aux rituels préparatoires (9, 39, 3–6). Pierre Guillon avait déjà montré la précision du texte[48] :

---

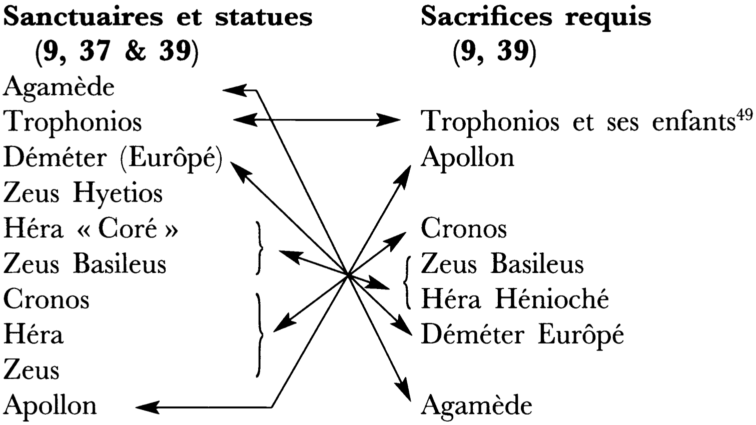
féconder l'esprit de Strepsiade : si l'on accepte de voir dans cette pièce une parodie de rituels initiatiques comprenant ceux du *Trophonion*, et étant donné la présence de Néphélé sur le Mont Laphystion tout proche, on pourrait y voir une bonne raison de croire à la présence d'une divinité de la pluie dans le sanctuaire de Lébadée (P. Bonnechere, *La scène d'initiation des* Nuées, p. 468–473).

[45] IA1 (Hipponion). Texte analogue en : IC1–7 (Eleuthernes).

[46] Hésiode, *Théogonie*, 105–106. L'interprétation de ces tablettes est évidemment sujette à controverse, et souvent mise en relation avec l'anthropogonie titanique de l'être humain (ainsi W.K.C. Guthrie, *Orphée*, p. 204 et en dernier R. Sorel, *Orphée et l'orphisme*, p. 78–79) ; on verra cependant les très importantes remarques sur la grande fragilité de ces hypothèses chez L. Brisson, *Le corps « dionysiaque »*, p. 481–499.

[47] Pindare, *Néméennes*, 6, 1–2.

[48] P. Guillon, *Notes sur le livre IX de Pausanias*, p. 53–66.



Sanctuaires et statues (9, 37 & 39)

Agamède
Trophonios
Déméter (Eurôpé)
Zeus Hyetios
Héra « Coré »
Zeus Basileus
Cronos
Héra
Zeus
Apollon

Sacrifices requis (9, 39)

Trophonios et ses enfants[49]
Apollon

Cronos
Zeus Basileus
Héra Hénioché
Déméter Eurôpé

Agamède

La correspondance prouve que Pausanias, qui dit citer les principales composantes du bois sacré, n'a vraisemblablement rien oublié d'essentiel, car dans les sacrifices requis par la consultation il n'apporte rien de neuf, ou si peu. Plusieurs clefs ressortent : Trophonios est cité deux fois en premier, car le sanctuaire s'organise tout autour de sa personne. Pour le reste, l'énonciation des noms dans les listes est inversée, avec quelques nuances. Cronos reçoit des sacrifices particuliers, et non les Zeus et Héra qui partagent son temple. Par contre, Héra Hénioché et Zeus Basileus en reçoivent. En imaginant que les statues de Zeus Basileus et sa parèdre Héra « Coré » avaient été installées dans le temple de Cronos en attendant la fin des travaux du grand temple, Pierre Guillon concluait que les Zeus Basileus et Héra « Coré » de l'énonciation des sanctuaires étaient les mêmes que les Zeus Basileus et Héra Hénioché de l'évocation des sacrifices. Cette façon de procéder est habile, mais non décisive. Le point le plus fragile dans la théorie de Guillon est d'avoir une Héra unique nommée à la fois Coré et Hénioché, sans oublier la troisième épiclèse Basilis connue par l'épigraphie. Trois épithètes pour une seule déesse, ce n'est pas inconcevable, mais c'est beaucoup. L'absence de sacrifices à Zeus Hyetios est pour l'instant inexplicable. Serait-ce qu'il était de moindre importance, ou simplement un dédoublement de Zeus Basileus ? À la limite, ces questions n'ont pas de sens, tant le témoignage de Pausanias est concis.

---

[49] On inclurait Hercyna dans les enfants, en l'honneur de laquelle TITE-LIVE (45, 27, 8) cite un sacrifice, encore que non mantique. TZÉTZÈS (*in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a, HOLWERDA) nomme comme fils de Trophonios un certain Alcandros dont on ignore tout (le même Tzétzès semble par ailleurs inventer le nom du premier consultant, Harmatios, sur une mauvaise lecture du terme ἁρμόττον d'une des *scholia vetera* à ARISTOPHANE [*Nuées*, 508a, HOLWERDA]). *IG*, 7, 3089 semble une dédicace à un certain Praxitèle, dont quelques modernes ont fait un fils de Trophonios, mais l'interprétation est douteuse : voir A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 7.

Abstraction faite, momentanément, de Coré, que signifie l'obscure épiclèse « Hénioché » d'Héra, qu'on peut traduire à la suite d'Albert Schachter par « l'aurige » ou « la dirigeante » ? Il est exact que des épreuves hippiques avaient lieu à l'occasion des *Basileia*, instaurées après (?) la bataille de Leuctres. En cela, on pourrait raccrocher l'épouse de Zeus Basileus à un événement local qui lui aurait donné son nom[50]. Accorder plus d'importance à la notion de pouvoir permettrait de faire équivaloir cette épithète à *Basilis*, toujours associée à Zeus Basileus[51]. On me permettra d'ajouter une hypothèse matrimoniale : l'épigraphie atteste assez clairement que Zeus Basileus était honoré avec Héra Basilis (= Héra Coré [?]), et qu'une certaine emphase a pu être posée, à l'époque romaine, sur le couple divin[52]. Héra Hénioché, l'aurige, pourrait en ce cas devenir la divinité qui passe la bride aux jeunes gens pour les soumettre au joug du mariage. L'accent ne serait donc pas tant mis sur le char que sur les rênes[53]. Il suffit de se remémorer Cléobis et Biton pour comprendre que la supposition n'est pas gratuite, d'autant plus que les jumeaux argiens ont été maintes fois comparés aux frères lébadéens, et qu'à bien des égards, leur histoire était semblable : peut-être ici touchons-nous à un élément qui permettait de les rapprocher et de justifier plus encore leur union chez Plutarque et dans l'*Axiochos* platonicien. À Argos, les héros étaient honorés dans un sanctuaire où Zeus avait la prééminence

---

[50] *BCH*, 25, 1901, p. 365, n° 19 (*ca* 150–1 av. J.-C.) ; *IG*, 7, 2532 (IVᵉ av. J.-C.) ; *SEG*, 3, n° 367 (*ca* 150–1 av. J.-C.). Hypothèse première d'A. SCHACHTER (*Cults*, 1, p. 241), mais qui l'assortit d'un point d'interrogation. Le point dans *Cults*, 1, p. 237.

[51] Voir *supra*, p. 16.

[52] *IG*, 7, 3096–3097 (IIᵉ–Iᵉʳ siècles av. J.-C.) : A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 114–115. Il s'agit de la base des statues qui sont offertes à Zeus Basileus et Héra Basilis en même temps qu'à la cité des Lébadéens. Cette association conjugale de Zeus et Héra est visible aussi à Platées (ci-dessous) et à Orchomène (*IG*, 7, 3217).

[53] Hénioché est le nom de la femme de Créon chez HÉSIODE (*Bouclier*, 83 ; voir aussi schol. *in* HOMÈRE, *Iliade*, 14, 223), de sa fille chez PAUSANIAS (9, 10, 3). A. SCHACHTER (*Cults*, 1, p. 237) cite les hypothèses à ce sujet, et avec raison rejette comme peu sûrs les rapprochements sur le fond avec Héra Hénioché de Lébadée. On remarquera cependant que les deux versions ne se contredisent pas, – la femme et la fille de Créon pouvant avoir le même nom, – et qu'elles n'excluent pas un lien avec le mariage (femme mariée, fille à marier).

nence, et dont le côté chthonien était souligné par la présence des Zeus Hyetios et Meilichios. Héra y était déesse poliade, et partie prenante dans la transition qui mène les adolescents à la guerre et au mariage[54]. Le rôle d'Héra à Lébadée pourrait donc rejoindre les deux grandes sphères d'activité de la déesse, le mariage et la cité, ou l'organisation étatique, puisque le culte de Zeus Basileus fut, pour un temps du moins, l'affaire du *koinon* des Béotiens.

À ce stade, autant pousser l'hypothèse à terme, et considérer, si Héra Coré il y eut, sa personnalité cultuelle : de Coré et domptée par le mariage, elle serait devenue Hénioché et dompteuse, pour patronner les cérémonies nuptiales[55]. Double figure divine ou alors unique déesse avec deux épiclèses ? *Teleia* est certes l'épiclèse par excellence d'Héra, épouse accomplie dans la légalité des coutumes conjugales, mais en certains endroits son rapport au mariage était abordé sous d'autres angles ; ainsi Platées, en Béotie, comptait à côté d'une Héra Teleia, une Héra *Numpheuomené*, impliquée dans la protection des femmes devenant épouses, et fêtée lors de la vieille fête des *Daedala*, auxquelles les Béotiens prenaient part, y compris les Lébadéens[56]. On connaît suffisamment d'exemples en Grèce pour permettre de soutenir l'hypothèse : Héra *Pais, Teleia* et *Chera* à Stymphale, Héra *Parthenios* à Hermione, *Parthenie* peut-être à Samos, en des rituels qui toujours définissent la déesse par rapport à l'institution conjugale[57]. Enfin, au *Trophonion* même, rappelons que Déméter, peu suspecte de virginité, est néanmoins appelée soit Eurôpé, soit

---

[54] PAUSANIAS, 2, 20, 3 ; voir P. MARCHETTI, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 250. W. BURKERT, *Homo Necans*, p. 161–168 (voir *supra*, p. 65–67).

[55] Sur Héra « Coré », voir *supra*, p. xxv, n. 2 ; 14–15. P. GUILLON (*Notes sur le livre IX de Pausanias*, p. 64–66) avait fait la comparaison avec les *Daedala* de Platées, où la déesse (originellement Coré, d'ailleurs présente au *Trophonion*) était placée sur un char avant d'être enlevée par un Zeus chthonien. Hénioché implique cependant l'acte de conduire, ou de jouer des rênes, aspect qui n'apparaît pas dans les *Daedala*, qui restent néanmoins proches.

[56] M.P. NILSSON, *GGR*^{3}, 1, p. 427–433. Voir aussi W. BURKERT, *Greek Religion*, p. 132–135. Platées : PAUSANIAS, 9, 2, 7 (aussi PINDARE, *Olympiques*, 6, 88 et schol. *ad loc.*) : le point par M. JOST, *Sanctuaires et cultes*, p. 359–360. *Daedala* : PAUSANIAS, 9, 2, 7–3, 9. Sur les fêtes, voir A. SCHACHTER, *Cults*, 1, p. 245–250.

[57] Stymphale : PAUSANIAS, 8, 22, 2. Hermione : STÉPHANE DE BYZANCE, *s.v.* Ἑρμιών. Samos : CALLIMAQUE, fr. 599, PFEIFFER. On rappellera à bon escient le bain re-virginisant d'Héra près de Nauplies (PAUSANIAS, 2, 38, 2), ou dé-virginisant : rien n'empêche d'y voir les deux réalités réunies, car Héra, se baignant dans le fleuve, redevient *nymphé* et donc vierge, et par la même occasion la rivière, chthonienne, lui ravit symboliquement sa virginité.

Hercyna, deux épiclèses qui démontrent tout le contraire : au total, le sanctuaire de Trophonios cumulerait deux couples dont la déesse voit mettre en exergue son état de νύμφη. Ce parallélisme pourrait arguer en faveur de l'existence de Héra Coré.

Plutarque, ou un de ses imitateurs, dans une des *Histoires d'amour*[58], associe les zones inférieure et supérieure du sanctuaire dans une atmosphère pré-matrimoniale. Une jeune fille d'Haliarte, bien nommée Aristocleia, avait été désignée pour faire la canéphore dans la procession en l'honneur de Zeus Basileus et, comme toutes les canéphores, elle brillait par sa beauté. Avant de remplir son office, elle devait se baigner à la fontaine Hercyna : c'est là que Straton l'avait aperçue par hasard et en était tombé amoureux. Malheureusement, elle donna la préférence à Callisthène, et lors du mariage, Straton tenta d'enlever Aristocleia qui descendait à la fontaine des nymphes d'Haliarte pour y offrir le προτέλεια : la lutte entre les deux clans se solda par l'écartèlement de la jeune fille et le suicide de Straton. Le caractère de l'historiette est prénuptial : Straton, voyant la jeune fille nue au bain rituel, se trouve dans la même position qu'Actéon et cet acte, ajouté à la tentative ultérieure de rapt, est comme un viol virtuel qui débouche sur le *sparagmos* des deux personnes. Pour notre propos, l'Hercyna est ici confirmée dans son rapport aux jeunes filles, et plus précisément aux jeunes filles nubiles et donc belles[59] : quoi de plus normal pour une gorge en laquelle nous proposons de voir un nymphée ? Quant au rôle matrimonial d'Héra Hénioché, il gagne ainsi une conjecture supplémentaire même si l'hypothèse demeure maigrelette.

L'*alsos* de Lébadée était un lieu de fécondité et d'efflorescence naturelles, dont le cycle des générations faisait partie intégrante. Quelques facettes typiques du passage à l'âge adulte et au mariage, côte à côte avec celles du passage de la vie à la mort, de la mort à la vie, et même du passage momentané dans l'au-delà, n'y seraient donc pas surprenantes.

---

[58] [PLUTARQUE], *Histoires d'amour*, 1, p. 771e–772.

[59] Comme Lysistrata, devenue « grande et belle fille » (ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 646). Voir P. BRULÉ, *La fille d'Athènes*, p. 301–302 (et index, *s.v.* Belle). PLUTARQUE, *Histoires d'amour*, 2, 772c–773b. *Sparagmos* : voir P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain*, p. 101.

1.4 LES AUTRES CULTES

1.4.1 *Cronos*

Que fait Cronos à Lébadée ? Il apparaissait en Grèce comme la divinité de tous les renversements en référence à l'Âge d'or, dieu de l'absence d'ordre avec ses côtés positifs et négatifs, qui n'existe qu'en des périodes extra-temporelles : avant les Olympiens, pendant certaines fêtes de renversement, peut-être après les Olympiens. Mis à part les temps de retour à la situation du chaos primordial et ambigu, Cronos n'existe pas, et ses pouvoirs sont enchaînés comme lui-même est plongé dans le sommeil[60].

Rien ne permet de dire que le culte lébadéen fut un culte de renversement, mais tout y laisse entrevoir une nette propension à la suspension de la vie normale : élevé par une déesse dans un passé lointain, Trophonios vit à l'époque de Dédale et d'Héraclès, au moment où le monde grec n'est pas encore stabilisé. Sa spécialité est la communication entre les mondes. Proche d'Apollon et ami des dieux dans l'*Hymne homérique*, il est voleur et *trickster* dans la *Télégonie*. Son essence elle-même n'est pas claire : héros, *daimôn*, mort sans avoir rejoint l'Hadès, immortel et parfois dieu, présent mais invisible, dans ce monde-ci et dans l'au-delà. Sa consultation apparaît comme une mise entre parenthèses de la normalité, tel un voyage libéré du temps. L'état cognitif des consultants était enfin entre le rêve et la raison, entre le sommeil et la conscience.

Deux éléments prouvent que Cronos n'était pas une personnalité secondaire dans les rites oraculaires du *Trophonion* : d'abord il recevait sa part dans les sacrifices que les consultants offraient avant de descendre dans l'antre. Et surtout il possédait une statue, la *seule* qui lui soit connue pour tout le monde grec. Ces précisions suffisent à rendre compte de ce que la présence de Cronos n'est ni fortuite, ni liée simplement à son état de père de Zeus et d'Héra, honorés dans le même temple. Les actes d'affranchissements trouvés au *Trophonion* avaient aussi eu lieu dans un bois sacré où le maître de l'Âge d'or était honoré en personne[61].

---

[60] Par exemple : PLUTARQUE, *De facie*, 940f–942a ; *Sur la disparition des oracles*, 18, 419f–420a. H.S. VERSNEL, *Inconsistencies*, p. 89–135 (*Kronos and the Kronia*) ; sur les traces de culte (notamment un nom de mois récurrent en Sicile), p. 99–106. Voir aussi, du point de vue de la Mère des dieux, N. ROBERTSON, *Ancient Mother*, p. 239–304. L'association des deux articles, en dépit de certaines antithèses, donnerait une brillante synthèse.

Plusieurs pistes sont troublantes à propos de cette présence à Lébadée, notamment, pour le Ier siècle de notre ère et indépendamment du Périégète, le *De facie quae in orbe lunae apparet* de Plutarque. Ce dialogue est centré sur le mythe de Sylla à propos des fondements de l'âme, dont le narrateur dit avoir puisé son savoir dans quelques parchemins à Carthage et *de visu* dans l'île de l'océan proche d'Ogygie, – soit hors temps et hors lieu, – sur laquelle Zeus retient son père prisonnier grâce aux liens du sommeil[62]. Cronos y est entouré des démons qui le servaient déjà quand il était roi, et ceux-ci s'avèrent d'exceptionnels devins qui bénéficient, si besoin en est, du savoir absolu que leur maître leur transmet par les songes. En fait, « tout ce que Zeus projette, en songe le voit Cronos »[63]. Depuis Hésiode et Pindare, Cronos règne sur l'île où vivent les âmes des héros défunts, thème qui lie le dieu à la psychagogie[64].

Le père de Zeus possède donc l'*alétheia*, et une partie des démons lunaires qui l'assistent ont pour nom les Trophoniades. On a dit que ceux-ci avaient dans leurs attributions les oracles et les mystères. Dans ce cas, le culte rendu à Cronos dans le sanctuaire même de Lébadée ne serait-il pas à mettre en relation avec ces Trophoniades, et Trophonios en tête[65] ? L'idée des démons qui servent Cronos est déjà présente chez Platon, pour qui le père de Zeus avait préposé comme chefs et rois des hommes des démons, de la même façon que plus tard les humains allaient placer des hommes à la tête des troupeaux[66]. Plutarque en parle comme d'une réalité immémoriale, et ce serait une folie sans doute de vouloir y retrouver avec certitude les *daimônes* du sein de la Terre lébadéenne que chantait

---

[61] Statues : voir E. SERBETI, Art. *Kronos*, p. 142–147 (aucune autre statue cultuelle). Bois sacrés : voir *supra*, p. 16–17 ; 221–231.

[62] PLUTARQUE évoque la même chose dans *Sur la disparition des oracles*, 18, 419e–420a, quand il expose comme cause de la disparition des oracles la mort ou la disparition des démons qui les animent : Cronos y a donc un rôle prééminent.

[63] PLUTARQUE, *De facie*, 942a.

[64] HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, 173ae ; PINDARE, *Olympiques*, 2, 75–88. Il est intéressant de voir que les prodromes de la pensée de PLOTIN (*Ennéades*, 5, 1 [10], 4, 9–10) sur l'équivalence de sa cosmogonie et les mythes hésiodiques apparaissent assez tôt : pour lui, Cronos est l'intellect pur (καθαρός νοῦς), et s'il est enchaîné par Zeus, c'est pour montrer combien « l'intellect est indissociable de l'intelligible ». L. BRISSON, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 107–108.

[65] Voir *supra*, p. 123–124.

[66] *Lois*, 713cd : voir M. DETIENNE, *Notion de daïmôn*, p. 102–104.

Cratinos... Le philosophe de Chéronée est un savant inventeur à partir de traditions anciennes, mais où faire le départ entre les deux sur d'aussi faibles bases ?

Tant qu'à rester dans le domaine de l'hypothèse, pourquoi ne pas poser le problème des similitudes entre les cultes de Cronos à Lébadée et Olympie ? Ils sont uniques en Grèce : on ne connaît qu'un seul autre temple voué aux parents de Zeus Olympien, à Athènes, en relation avec le déluge, et un sacrifice prescrit par une loi sacrée athénienne du Ier siècle apr. J.-C.[67]. Et force est de constater de nombreuses affinités. À Olympie, le Mont Cronion, plutôt une petite colline, domine l'Altis. À l'équinoxe de printemps, soit lors d'une période de paroxysme cosmique, des prêtres y offraient à Cronos un sacrifice, et ces prêtres avaient pour titre οἱ βασίλαι, qui évoque le Zeus Basileus de Lébadée. Selon Pindare d'ailleurs, Zeus habitait la montagne, et y avait peut-être une grotte dite de l'Ida[68]. Au pied du mont s'élevait un petit sanctuaire d'Ilithye où l'on honorait un enfant démon, nommé Sosipolis, dont on célébrait chaque année la naissance[69]. Ce Sosipolis, qui prend toutes les allures d'un nourrisson confié à une courotrophe divine, aurait en outre mis en fuite l'armée arcadienne car, de nouveau-né placé sur le champ de bataille entre les armées, il serait devenu un gigantesque serpent ; après la déroute de l'assaillant, il serait rentré sous terre, à l'endroit actuel de l'*adyton* du temple. Le Périégète signale encore que la prêtresse de Sosipolis, ménopausée, nourrissait le rejeton sacré avec des gâteaux pétris d'orge et de miel. Point n'est besoin d'insister sur d'autres correspondances, notamment Pélops et Déméter, Héra et Zeus, le milieu initiatique, oraculaire, matrimonial et agonistique. La comparaison ne vaut pas tant par elle-même qu'en ce qu'elle conforte l'*acceptabilité* de l'hypothèse qui consiste à considérer Cronos comme un acteur à part entière du rituel lébadéen. Trophonios et Sosipolis ont assez de choses en commun même si en aucun cas il ne faut effacer leurs traits locaux[70].

---

[67] Pausanias, 1, 18, 7. *LSCG*, 52, l. 23–26 : le nom des gâteaux à lui offrir est βοῦς, soit le nom prêté aux gâteaux de Trophonios par plusieurs lexicographes en relation avec la lune (voir *supra*, p. 178). Sur ce culte, voir J. et L. Robert, *Bull.*, 79, 1966, p. 746. Culte de Cronos à Tlos en Anatolie : L. Robert, *Divinités d'Anatolie*, 7, p. 52–54. En général M. Pohlenz, Art. *Kronos*, col. 1986.

[68] Sacrifice : Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, 1, 34, 3 ; Pausanias, 6, 20, 1. Zeus : Pindare, *Olympiques*, 2, 13–14 ; Ida : *Olympiques*, 5, 19–20.

[69] Pausanias, 6, 20, 2–6.

[70] À Lébadée par exemple, Aphrodite semble complètement absente alors qu'à

1.4.2 *Pan et les nymphes*

Bien qu'ignorées par la *Périégèse*, ces divinités offrent un réel intérêt pour la compréhension du culte trophoniaque. D'après les inscriptions recopiées par Cyriaque d'Ancône et non localisées à ce jour, leur présence est sûre dans la gorge, à proximité d'une ou de deux grottes distinctes. Théoriquement, ce cortège divin est familier des endroits isolés, sauvages, des pâturages à chèvres, et sa présence à Lébadée, tout près de la ville, étonne à première vue. Pourtant, Pan et les nymphes y sont vraiment à leur place. La gorge de l'Hercyna, torrent sauvage au cours changeant, est l'exutoire d'un arrière-pays désolé et tout proche. Les parois vertigineuses de la gorge, dont se jouent les chèvres encore aujourd'hui, s'amenuisent et s'évasent au bout d'un kilomètre ou deux, donnant accès, peu à peu, à d'immenses terrains caillouteux. Le culte qu'on leur rend à la sortie du défilé n'est donc, d'un point de vue géographique et historique, que trop à sa place, quand on veut bien se souvenir que le sommet voisin passait pour le lieu d'immolation de Phrixos par Athamas à Zeus Laphystios.

À cela vient se joindre l'essence même des nymphes et de Pan, inspirateurs de sensations anormales appartenant à la sphère du sauvage et du non-humain, toutes excessives et violentes : possession parfois mantique, musique, danses, rapt, peur panique (qui déstabilise le psychisme) et lubricité, toujours dans le contexte de la rupture entre deux mondes. Pan et les nymphes, chez Platon et en maintes légendes, sont d'antiques démons de midi, et aussi des puissances aux sortilèges nocturnes. Pan n'est-il pas, comme Trophonios, un dieu σκότος[71] ?

Olympie elle avait un temple et un autel tout près du sanctuaire d'Ilithye et de Sosipolis (voir V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque*, p. 230–231), etc.

[71] Surtout P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 71–192. HESYCHIOS, *s.v.* Πανὸς σκότος.

CHAPITRE II

LE *TROPHONION* ET LES CULTES DE LÉBADÉE

Lébadée était assurément une cité étrange, qui vivait à l'ombre de son sanctuaire extra-urbain. Les cultes qu'on y a recensés, sans doute en dehors du *Trophonion*, sont marqués aussi par l'emprise du chthonien, à tel point que les deux divinités les mieux documentées sont Métèr et Zeus Meilichios, qui auraient tout aussi bien trouvé leur place aux côtés de Trophonios, et l'on peut gager que cette orientation n'était pas indépendante du sanctuaire voisin qui ouvrait sur les enfers.

2.1 L'ARRIÈRE-FOND RELIGIEUX : LES CULTES MINEURS SANS RELATION SÛRE AVEC LE *TROPHONION*

Seuls quelques documents épigraphiques, rares plus qu'à l'habitude, signalent des cultes tus par la *Périégèse*. L'hypothèse selon laquelle Pausanias n'aurait décrit que les sanctuaires relatifs au *Trophonion*, délaissant tout ce qui s'en écartait, est en grande partie infirmée par son silence à propos des stade et hippodrome, qui se situaient dans l'orbite directe de Zeus Basileus. Les critères des choix de Pausanias sont morts avec lui.

Une dédicace à **Attis**, sur un autel votif du III^{e} apr. J.-C., a été retrouvée à l'entrée nord-ouest de la ville. Attis étant le compagnon de Métèr, il est probable que cette offrande provienne d'un Métrôon[1].

Une dédicace à **Apollon**, du V^{e} siècle av. J.-C., fut découverte dans un jardin, à la sortie ouest de la ville, et on ignore sa provenance : 'Απόλλω[νι] Πο[---. Rien n'interdit de penser qu'elle vient du sanctuaire sommital évoqué par Pausanias, mais d'autres sanctuaires d'Apollon pouvaient exister en ville même. Une statue au musée de Chéronée, en provenance de Lébadée, pourrait représenter le dieu[2]. D'époque romaine, *IG*, 14, 1115 donne Λεπαδ Πυθι dans une liste de victoires. Lepad[ia] étant une graphie possible de Lébadée, peut-être alors s'agit-il de Pythia célébrées dans la cité[3].

---

[1] *AD*, 3, 1917, p. 421–422, n. 2, § 3 (après 212 apr. J.-C.) : voir A. SCHACHTER, *Cults*, 1, p. 135.

Artémis était vénérée sous plusieurs appellations : Orthosia (date inconnue), [P]y[r]sikrat[ès]? (200–170 av. J.-C.), Agrotis (III^e^ apr. J. C.), et même sous la forme des Artemides Praiae (III^e^ apr. J.-C.)[4]. Un seul sanctuaire est connu, mais Albert Schachter tend à y voir un sanctuaire familial. Les fondations d'un petit temple de marbre avaient été signalées par Gell (avec Dodwell), de même qu'une statue brisée, entre *Trypaeolithari* et la cité actuelle, dont les traces ont maintenant disparu ; si l'information était exacte, la situation conviendrait peut-être à un sanctuaire artémisiaque[5].

Dionysos est connu grâce à trois inscriptions, et toujours en « contexte trophoniaque » : l'une concerne également Pan, et fut copiée jadis dans la gorge de l'Hercyna, à l'entrée d'une grotte ; une autre, trouvée dans le nord-ouest de la ville, concerne la statue de Dionysos que le président du *Baccheion*, qui est aussi prêtre de Trophonios, offre à une association de carriers lébadéens (*post* 213 apr. J.-C.). La dernière, découverte près de la cité sur la rive droite de la rivière, est une dédicace à Dionysos Eustaphylos, sur l'injonction de l'oracle de Trophonios. En dépit de l'inscription dans la gorge, rien ne peut être avancé en ce qui concerne l'intégration de Dionysos au complexe cultuel[6].

Sans qu'on sache où exactement rattacher le culte d'**Homonoia des Hellènes**, la formulation d'une inscription de la fin du II^e^ ou du III^e siècle apr. J.-C. indique clairement l'association de la déesse au héros local (παρὰ τῷ Τροφωνίῳ). Le concept en lui-même date du V^e siècle. Le culte, associé à celui de Zeus Éleutheros, est bien connu à Platées, et depuis le III^e voire le IV^e siècle av. J.-C., mais la date et l'occasion de son instauration à Lébadée nous échappent, faute de documents. Puisque le culte platéen, établi à l'époque classique, est pour l'essentiel attesté par des textes des II^e et III^e siècles, il me semble dangereux de conclure à une introduction tardive à Lébadée[7].

---

[2] J. Jannoray, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 55. Statue : *AD*, 24 B' 1, 1969, p. 174 et A. Schachter, *Cults*, 1, p. 50.

[3] L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 448 (= L. Moretti, *IGUR*, 1, 256) ; voir L. et K. Hallof, *Eine antike Inschrift*, p. 183–186 ; voir *infra*, p. 342.

[4] Orthosia : *AD*, 3, 1917, p. 421–422, n. 2, § 6 ; [P]y[r]sikrat[ès]? : J. Jannoray, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 54, n° 18 ; Agrotis : *IG*, 7, 3100 (l'épiclèse est souvent rapprochée d'Agrotéra. Voir F.G. Lo Porto, *Due iscrizioni votive*, p. 39–50 ; J.-P. Vernant, *Artémis*, p. 221–239) ; Praiae : *IG*, 7, 3101. Pour les circonstances de découverte, voir L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 449–450.

[5] A. Schachter, *Cults*, 1, p. 101 : Ἱαρὸν | Ἀρτάμι | δος Ποδι | αδάων (*BCH*, 25, 1901, p. 365, n° 18 : époque hellénistique). L'inscription semble avoir été trouvée (selon la description sommaire de Cyriaque d'Ancône) près des sources de l'Hercyna. Gell : L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 429.

[6] *IG*, 7, 3092 ; *AD*, 3, 1917, p. 421–422, n. 2, § 5 (nord-ouest de la ville ; voir P. Roesch, *Études béotiennes*, p. 182, n° 29 = *SEG*, 32, n° 475). *IG*, 7, 3098 (L.A. Turner, *Ancient Lebadeia*, p. 454, date la pierre de *ca* 150–100 av. J.-C.). Voir aussi Héraclide du Pont, fr. 155, Wehrli = *apud Suda, s.v.* Λύσιοι τελεταί : voir *supra*, p. 124–125 ; 288, n. 52.

Hermès était honoré aussi, encore qu'assez peu dans une cité qui organisait deux grands concours, *Basileia* et *Trophonia*, et dans un sanctuaire où la psychagogie était reine : on compte deux dédicaces agonistiques (*ca* 100–50 av. J.-C. et III^e siècle apr. J.-C.), et deux statues hermaïques avec inscription[8].

Plusieurs inscriptions, datées du I^er au IV^e siècle apr. J.-C. concernent enfin la **famille impériale**, mais cette facette de la religion locale nous sera plus accessible lorsque la topographie politique et religieuse de la cité aura pu être établie[9].

2.2 MÉTÈR

Un des cultes les mieux attestés est celui de Métèr : en plus d'un relief hellénistique et trois statues d'époque impériale, quatre dédicaces sont connues, allant du IV^e siècle av. J.-C. à l'empire, en provenance des remparts byzantins, trois à l'est, une à l'ouest[10]. C'est la proximité même entre ces inscriptions remployées dans la muraille et les belles installations découvertes dans le secteur nord-est de la ville actuelle, lors de la fouille de sauvetage, qui a incité les archéologues à l'identification du bâtiment. Mais puisque rien n'y fut trouvé *in situ* qui indiquât la nature du lieu, l'hypothèse est à peine acceptable. Un beau relief métroaque (Fig. 16) en offre d'ailleurs un bon contre-exemple. Sa provenance exacte n'a été précisée que tout récemment : il fut trouvé dans le lit de l'Hercyna, non loin de l'antre dit de Trophonios, qui ne peut être que la grotte à banquettes, en plein dans la gorge[11]. On n'en concluera pas que le temple de Métèr se trouvait tout proche, mais cette indication ruine l'hypothèse de la localisation proposée du sanctuaire de la déesse dans le quart nord-est de la ville actuelle. Ce relief métroaque de haute époque hellénistique, découvert au cœur du bois sacré, semble révélateur du culte de Métèr en relation avec le *Trophonion*. En toute logique, il est possible que le relief ait été disposé dans les environs immédiats, soit à l'intérieur du sanctuaire oraculaire, encore que cela ne soit pas assuré.

---

[7] *IG*, 7, 3426 : voir A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 59 et surtout G. THÉRIAULT, *Le culte d'*Homonoia, p. 101–129, part. 127–129.

[8] Dédicaces : *IG*, 7, 3095 et 3150 (plutôt inscription funéraire ?) ; statues : *IG*, 7, 3093 (trouvée dans l'Hercyna, elle pourrait provenir de la gorge, mais l'indication de W. DITTENBERGER, « *ad introitum oppidi Lebadeae* » est imprécisable) et 3106 (pilier hermaïque).

[9] *IG*, 7, 1675 ; 3103–3107 ; *SEG*, 23, n° 296 ; J. JANNORAY, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 55–58 ; voir A. SCHACHTER, *Cults*, 1, p. 208 et L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 457–458.

[10] Voir *supra* p. 5–6. Relief et statues : M.J. VERMASEREN, *CCCA*, 2, p. 132–133, n° 432 (sur ce relief, voir *infra*, p. 318–322) ; n° 433–434 (II^e siècle apr. J.-C.) et 435 (I^er siècle av. J.-C.). Le n° 433 (Chéronée, inv. n° 10) est bien illustré dans *AE*, 1973, pl. 97–100, et serait une copie de la Métèr de Phidias (L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 459). Dédicaces : J. JANNORAY, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 40–48, et *IDEM*, *Inscriptions de Lébadée*, p. 262 (est du rempart) ; *AD*, 3, 1917, p. 421, n. 2, § 1 (ouest du rempart). A. SCHACHTER (*Cults*, 2, p. 127) inclut dans le nombre *IG*, 7, 3099, qui fait référence à τῇ θεῷ καὶ τῇ πόλει. Une pierre sphérique représentant de part et d'autre Hélios et Séléné, utilisée en remploi tardif sur le site dit de « Métèr », demeure sans explication précise (*AD*, 24 B' 1, 1969, p. 174).

Nous en emprunterons la description à M. Daumas : « Douze personnages de même taille occupent cet espace restreint, ainsi que quatre dédicants beaucoup plus petits qu'eux, figurés à la droite du relief. Cette différence de taille entre les figures implique qu'il s'agit de douze personnages divins ou considérés comme tels. Certains dieux sont d'ailleurs immédiatement reconnaissables. À l'extrême gauche de la scène, Cybèle siège sur son trône, auprès duquel se tient un lion assis. Elle est vêtue d'un chiton et d'un himation et porte le polos. Une patère dans la main droite, elle referme la main gauche sur un objet qui devait être peint. Près d'elle se tient debout une jeune femme, les cheveux relevés en chignon, vêtue d'un chiton et d'un himation. Son visage est de profil à gauche et elle tient une grande clé dans la main droite. Un personnage voilé lui fait suite. Le costume qu'il porte est nettement féminin, puisqu'il s'agit d'un peplos à long rabat ceinturé à la taille, porté sous un himation, qui couvre la tête en formant des plis, déterminés, semble-t-il, par un objet posé sur la chevelure. Un voile passe sous l'himation, masquant le visage avant de rejoindre les épaules. Dionysos vient ensuite, reconnaissable à sa tunique courte, ses bottes et ses cheveux longs.

---

[11] Indication du cahier d'inventaire du Musée d'Athènes (3942), citée par M. Daumas, *Cabiriaca*, p. 76, n. 71.

Il tient un canthare dans la main droite et un thyrse dans la main gauche. Près de lui on reconnaît Pan, jouant de la syrinx et portant une peau de bête en guise d'himation. Il a une houlette (*pedum*) dans la main gauche. Il est suivi d'un personnage barbu, drapé dans un himation qui laisse la poitrine nue. Il tient une corne d'abondance dans la main gauche et sa main droite effleure la tête d'un serpent dressé, tandis que sur sa gauche un autre serpent, très long, essaie d'atteindre la corne d'abondance. Deux registres s'établissent ensuite sur le relief. Derrière une longue table de banquet, recouverte d'une nappe et garnie de gâteaux et fruits divers, trois Courètes portant un bouclier rond et un casque dont l'aigrette était peinte, sont représentés de profil à gauche, comme s'ils fixaient leurs regards sur Cybèle. Deux jeunes hommes, vêtus d'une chlamyde et d'un bonnet de fourrure, leur font suite, le visage également de profil à gauche. Il s'agit probablement des Dioscures. Ils sont en partie dissimulés par le groupe des dédicants : une petite fille, un adolescent et deux femmes, dont la première est plus petite que la seconde. Il pourrait donc s'agir d'une mère accompagnée de ses trois enfants »[12].

Ajoutons encore que la scène semble se dérouler dans une grotte. Le relief est unique en son genre, et aucune inscription n'en facilite la lecture iconologique. Le tableau ci-après reproduit les divergences entre O. Walter, le premier éditeur, et les interprètes postérieurs[13]. Walter avait proposé d'y voir une iconographie typique de la Grande Mère, mais adaptée aux dieux et besoins de l'endroit, avec Déméter à la place de Cybèle et Trophonios à la place de Zeus Meilichios, par exemple. À la suite d'autres interprètes, Michèle Daumas a refusé le lien lébadéen avant de favoriser une lecture cabiriaque de la scène ; elle s'appuie sur la proximité géographique des deux lieux de cultes, sur le fait que Mètèr ne semble nulle part liée à Trophonios et sur la proximité iconographique entre ce relief et les images du Cabirion, notamment la figure féminine voilée définie en tant que

---

[12] M. DAUMAS, *Cabiriaca*, p. 76–77.

[13] O. WALTER, Κουριτικὴ τριάς, p. 53–80, part. 59–70. Par la suite : M. DAUMAS, *Cabiriaca*, p. 78–89 ; L. KAHIL, Art. *Artemis*, n° 1186 ; C. LONG, *The Twelve Gods*, p. 201–203 ; F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele*, p. 191–193 ; L.E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, p. 225–227 ; G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology*, p. 22–23 ; E. SIMON, Art. *Kybele*, n° 125 (propose la datation la plus haute, *ca* 350–330 av. J.-C.) ; M.J. VERMASEREN, *CCCA*, 2, p. 133, n° 432 ; IDEM, *Cybele and Attis*, p. 80–81. L'iconographie du relief n'est pas en tous points canonique avec l'iconographie métroaque (il manque notamment le tympanon).

Walter	Mētèr ou Déméter Eurôpé	Perséphone	défunt/ initié héroïsé	Dionysos	Pan	Hécate ou Hercyna	Trophonios (ou Zeus Hyetios ou Hadès)	3 Courètes, ou les Trophoniades (?)	Dioscures ou *Hermai*
Daumas	Cybèle	Artémis, ou Perséphone, ou Hécate	«mariée» (soit Déméter Cabiria)	Dionysos /pais	Pan	Hécate	Cabirios, avec Cadmos & Harmonie métamorphosés en serpents	3 Courètes	Dioscures
Kahil	Déméter	Perséphone	myste	Dionysos-Zagreus	Pan	Artémis	Trophonios	3 Courètes	Dioscures
Long	Cybèle	Perséphone	défunt	Dionysos	Pan	Hécate	Trophonios, ou Zeus Meilichios	3 Courètes	Dioscures
Naumann	Cybèle	Perséphone	mort	Dionysos	Pan	Jeune fille aux torches[14]	Trophonios (?)	Corybantes	Dioscures (?)
Roller	Mētèr	Perséphone	initié	Dionysos	Pan	Hécate (?)	Trophonios (?) ou Zeus Meilichios	3 Courètes	Dioscures
Sfameni Gasparro	Mētèr	Prêtresse avec une clé	initié	Dionysos	Pan	?	Hadès (?)	Corybantes	Dioscures
Simon	Cybèle	Femme avec une clé	femme en péplos	Dionysos	Pan	Hécate (?)	Trophonios (?)	Corybantes	Dioscures
Vermaseren	Cybèle	Perséphone	myste ou Déméter	Dionysos	Pan	Hécate	Dieu barbu[15]/ Asclépios	3 Courètes	Dioscures

---

[14] L.A. Turner (*Ancient Lebadeia*, p. 460) pense à l'Artémis [P]y[r]sikrat[ès] d'une inscription de Lébadée (éd. J. Jannoray, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 54, nº 18).

[15] L.A. Turner (*Ancient Lebadeia*, p. 460) pense aussi à Agathos Daimôn, que les figurations béotiennes montrent en homme barbu, avec une corne d'abondance et un sceptre.

« mariée »[16]. Ensuite, elle associe les cultes de Déméter Cabiria proche de Thèbes et de Déméter Eurôpé à Lébadée, qui ne serait qu'une succursale du premier. C'est aller trop loin sans doute : l'absence totale de fouilles à Lébadée laisse ouvertes toutes les hypothèses.

L'iconographie du relief n'est pas canonique, mais fondamentalement il s'agit bien d'une initiation face à une divinité au lion, donc Cybèle, ou plutôt d'une héroïsation presque complétée : l'*initiandus*, dont le sexe est incertain, est de même grandeur que les divinités qui l'entourent, tandis que la table pleine de gâteaux est peut-être le signe d'un banquet funéraire. La précision du lieu de découverte du relief pourrait inciter à privilégier l'hypothèse de Walter : ce serait céder à la facilité. Mais il me semble raisonnable d'affirmer, au minimum, que ce relief métroaque a pu subir l'influence des cultes locaux, d'autant que ceux-ci ont de nettes résonances mystériques. On pensera donc à un culte mystérique de Métèr à Lébadée[17], pourquoi pas en relation avec les divinités du *Trophonion*, sans pousser trop loin l'assimilation entre ce relief et la consultation de l'oracle : il est abusif par exemple de faire des deux jeunes hommes au *pilos* les fameux *Hermai* de Pausanias, ou de la figure voilée le consultant de l'oracle.

Les Lébadéens, cependant, étaient-ils plus que nous capables de faire le départ exact entre les personnages traditionnels et ceux qui leur étaient familiers dans le bois sacré[18] ? Un œil passif devait se laisser duper par autant d'assimilations possibles, et il va de soi que les deux personnages centraux pouvaient être considérés par qui le voulait comme Trophonios et Hercyna. Métèr, dont le culte était ancien en Béotie, était pleinement assimilée par Pindare à Déméter, la Mère des dieux[19]. Ce rapprochement est confirmé par l'énigmatique tablette funéraire de Thourion (III, 1), donc une source qui a l'avantage pour nous d'être mystérique : Gé Mater ou Corré (sic) y est dite « cybéléienne ». Hercyna n'est, dira-t-on, jamais représentée avec des torches. Mais que sait-on d'elle, si ce n'est l'histoire du jars échappé ? Et même cette histoire laisse tout le champ nécessaire : le jars se réfugie dans une grotte et, quand Coré le récupère, il laisse passage à une rivière nommée Hercyna, soit une *anodos*, un contact entre deux mondes souvent imagé par une porteuse de torches.

---

[16] Elle se base beaucoup sur l'habit de la figure, un péplos, pour la désigner de sexe féminin. Toutefois, PAUSANIAS (9, 39, 8) utilise *chiton* pour désigner l'habit dont on revêt le consultant de Trophonios, et MAXIME DE TYR (*Dissertations*, 8 (14), 2) parle d'un manteau. Sur le relief, on ne peut distinguer si le vêtement est maintenu par une ceinture ou une ténie, cette dernière relevant parfois des mystères (voir *supra*, p. 238–239).

[17] C. LONG, *The Twelve Gods*, p. 201–203 ; F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele*, p. 191 ; L.E. ROLLER, *In Search of God the Mother*, p. 226.

[18] M. PIPILI, Art. *Herkyna*, n° 4, qui accepte les couleurs locales du relief. Pour l'identité du « Trophonios », M.P. NILSSON (*GGR*², 2, p. 642) hésite entre Pluton et Zeus Meilichios.

[19] PINDARE, *Pythiques*, 3, 77–79 (et schol. *ad loc.*), en comparaison avec l'*Hymne*

Le culte de Métèr, de lointaine origine anatolienne, partageait avec celui de Trophonios nombre de points communs, à tel point qu'une association quasi naturelle devait sauter aux yeux : par exemple, la Mère des dieux produisait chez ses adorateurs, les Corybantes, une extase, au rythme de flûtes qu'ils sont seuls à entendre et sans intermédiaire[20].

En conclusion, ce relief n'indique pas une initiation au culte de Trophonios, mais de par son lieu de découverte et son iconographie, il force à reconnaître, une fois de plus, un caractère polysémique à l'ensemble du sanctuaire lébadéen, et ce dès la haute époque hellénistique. Une dernière chose est à considérer : ce relief pourrait être une œuvre conçue pour un culte de Cybèle, mais offerte au *Trophonion*, disons à Déméter ou à Trophonios, ou aux deux. On connaît l'imprécision des offrandes dans les sanctuaires grecs, et le don de statuettes votives d'Artémis, par exemple, à d'autres divinités. En ce cas, ce relief serait une preuve supplémentaire de ce que la consultation de Trophonios était vécue comme une initiation mystérique dès le III^{e} siècle av. J.-C., époque qui nous rapproche de Dicéarque et d'Aristophane.

Il reste peu à dire sur trois statues de Métèr, en provenance de Lébadée et aujourd'hui au Musée de Chéronée, sinon qu'un tel nombre, pour une cité non fouillée, laisse entrevoir un culte important.

---

homérique à Déméter, 1 (σεμνὴν θεόν) : voir A. SCHACHTER, *Cults*, 2, p. 138–139 et récemment L. GODART et A. SACCONI, *Dieux thébains*, p. 106–107. Aussi P. Dervéni, col. 18 : Gè, Déméter, Cybèle, Rhéa et Héra sont une seule personne ; à ce propos, voir E. SIMON, *Héra en Béotie*, p. 83–86.

[20] P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 170–171 ; surtout IDEM, *Mère des dieux*.

2.3 Zeus (ou *Daimôn*) Meilichios

Le culte de Zeus M(e)ilichios, parfois nommé Daimôn M(e)ilichios, est connu grâce à cinq cippes, certains pyramidants, d'une cinquantaine de centimètres de hauteur au maximum, pour certains couronnés d'un omphalos. Datés des alentours de 225–170 av. J.-C., ils ont été retrouvés dans les murailles byzantines, quatre à l'est et un à l'ouest de l'Hercyna[21]. La concentration au nord des inscriptions consacrées à Zeus Meilichios, dans les remparts byzantins du V^e^ siècle apr. J.-C., soit au nord-est et nord-ouest de la ville, peut s'expliquer par la présence en ce lieu d'un sanctuaire, mais aussi en fonction de la taille modeste des pierres, que l'on a pu prendre en un chargement n'importe où en ville.

Les historiens de la religion reconnaissent en Meilichios un dieu chthonien, favorable, dont les dédicaces à Lébadée affectent une forme phallique, et par deux fois présentent l'adjonction d'un phallos. Ailleurs, il peut être représenté de manière anthropomorphique, tenant une phiale ou une corne d'abondance, avec un serpent, ou encore lui-même sous la forme d'un serpent, parfois barbu. Son rôle est avant tout propitiatoire, même si ses liens avec les morts sont indirects. Il intervient dans les petits mystères d'Agra, sous la houlette de Déméter et Coré, et apparaît donc comme un proche de (Zeus) Eubouleus en Égée et à Éleusis. Ses rapports avec les ophidiens, et son grand talent de purificateur, ne contredisent pas ses affinités pour les mystères. Enfin, protecteur des familles, il est proche d'Agathos Daimôn (et d'autres types de Zeus chthoniens), lui aussi figuré avec une corne d'abondance, y compris en Béotie. La procédure selon laquelle le calendrier d'Erchia ordonne de lui sacrifier manifeste sa double nature « chthonienne et olympienne », car le rituel se fait νηφάλιος μέχρι σπλάγχ[ν]ων. Du reste, plusieurs rituels l'impliquent dans l'éducation ou l'initiation des jeunes gens, dont le moindre n'est pas l'abandon de la mèche de cheveux. Au total, peu de temples lui sont connus, sans doute parce qu'il était honoré d'abord à titre individuel[22].

---

[21] Est : J. Jannoray, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 49–54. Ouest : *AD*, 3, 1917, p. 421, n. 2, § 2.

[22] Phallos : J. Jannoray, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 49–54. Serpent barbu : A.B. Cook, *Zeus*, 2 (2), p. 1106–1109. Agra : calendrier sacrificiel d'Erchia, l. 137–138. Fondamental : M.H. Jameson, D.R. Jordan, R.D. Kotansky, *Lex sacra*, p. 81–103 ; P. Marchetti, *Le nymphée de l'agora d'Argos*, p. 262–264.

En Béotie, son culte est bien attesté, même si on le localise mal à Anthédon et Orchomène ; à Thespies, une inscription permet de préciser que le sanctuaire est à la campagne, et partagé avec une parèdre nommée Milicha[23], rien de plus. Par une autre malchance notoire, le sanctuaire de Zeus Meilichios à Lébadée ne peut être situé sur une carte, et donc nous n'avons aucun moyen de savoir s'il faisait ou non partie du *Trophonion* : certains l'ont rattaché à l'Agathos Daimôn cité par Pausanias, d'autres en ont fait un culte indépendant, lié ou non à une autre divinité, comme Métèr[24].

Zeus Meilichios trouverait donc facilement sa place au sanctuaire de Trophonios, aux côtés de Déméter, de Coré et des autres divinités du lieu : les témoignages en provenance du sanctuaire de la Malophoros de Sélinonte en particulier ont clarifié sa participation aux fêtes démétriaques[25], et ses qualités de purificateur, de chthonien et d'initiateur y feraient merveille, et plus encore en compagnie du Bon Démon et de Zeus Hyetios, avec lesquels il peut partiellement se confondre.

Mais ses fonctions de fertilité en général et de bien-être se justifieraient tout autant à proximité de la Mère des dieux. La meilleure illustration du problème est fournie par le relief de Métèr cité ci-dessus : le personnage central, qui à demi vêtu et barbu, manie un serpent et une corne d'abondance, est identifié comme étant Asclépios, Trophonios, Pluton, et certes rien dans l'iconographie n'interdirait d'y voir Zeus Meilichios, ou même Agathos Daimôn[26].

---

[23] Voir A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 96–97 (Anthédon), 123 (Orchomène), 152 (Thespies).

[24] A. KERAMOPOULLOS, *AD*, 3, 1917, p. 421, n. 2, § 2 (*Agathos Daimôn*) ; A. SCHACHTER, *Cults*, 3, p. 148 (culte indépendant) ; J. JANNORAY, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, p. 49–54 (Métèr).

[25] M.-T. LE DINAHET, *Sanctuaires chthoniens de Sicile*, p. 137–152.

[26] Dont l'iconographie thespienne est connue : barbe, trône, sceptre, corne d'abondance (voir A. SCHACHTER, *Cults*, 1, p. 146–147).

CHAPITRE III

LE TROPHONION ET LES ORACLES DE BÉOTIE

Bien que cette étude ait fait partie d'un projet sur les oracles béotiens, nous ne pourrons ici, faute de place, analyser les relations entres les divers *manteia* de la région, qui étaient au moins treize. L'oracle d'Amphiaraos est évidemment le plus proche, et le héros thébain, puis oropéen, faisait partie de la même catégorie de personnages mythiques que Trophonios. Mais la récente publication exhaustive des inscriptions d'Oropos par Basile Petrakos oblige maintenant à une étude approfondie qui serait hors de place ici[27].

---

[27] En attendant, je renvoie à A. SCHACHTER, *A Boeotian Cult-Type*, p. 1–16, et à mon article sur *Les oracles de Béotie*, p. 53–65.

CONCLUSIONS

S'il ne nous a pas été possible de suivre en tout le programme de lecture totale annoncé dans l'introduction, la réhabilitation promise à Trophonios est devenue réalité. De longs et fréquents détours nous ont permis de revenir sans cesse sur le sujet pour le préciser davantage et saisir comment il s'inscrivait au sein des mentalités anciennes, en dépit du constat d'impuissance dressé dans la première partie à propos des strictes réalités topographiques.

Faute de fouilles archéologiques en effet, le site de l'oracle et ses relations avec Lébadée sont très mal connus. Le sanctuaire lui-même, implanté dans un site majestueux, était subdivisé en trois grandes aires. La partie basse au long de l'Hercyna rassemblait le bois sacré et le temple de Trophonios, ainsi que les principaux édifices cultuels. L'identification des monuments anciens avec les maigres restes du site actuel et avec les églises byzantines reste matière à conjecture. La partie haute comprenait principalement le temple de Zeus Basileus et un sanctuaire où était révéré Cronos. L'oracle, une construction toute simple, était établi quelque part entre l'aire haute et l'aire basse, mais toutes les tentatives de localisation ont à ce jour échoué. De même, le puzzle est trop incomplet pour fournir une vision claire du rôle joué par chaque zone durant le rituel oraculaire, notamment en ce qui concerne l'implication des cultes sommitaux.

Les jeux patronnés par la cité en l'honneur du héros, les *Trophonia*, n'apparaissent que dans quelques inscriptions du I^{er} siècle av. J.-C. au III^{e} siècle apr. J.-C. Quant aux *Basileia* en l'honneur de Zeus Basileus, ils ont bénéficié depuis Leuctres d'un fort appui fédéral, mais ils existaient peut-être avant cette date, et la cité n'était pas nécessairement exclue de leur gestion. Ils n'ont gagné en popularité qu'à l'époque hellénistique, avant de s'éteindre (?) au II^{e} siècle av. J.-C. Ni les *Trophonia* ni les *Basileia* ne nous renseignent vraiment sur le culte local. Enfin quoique non attestée, une asylie fédérale, à l'instar de celle accordée au *Ptoion*, est envisageable pour la fin du III^{e} siècle av. J.-C.

L'opinion commune veut que le rituel de la consultation à Lébadée ait subi d'importants remaniements, surtout à l'époque hellénistique, pour aboutir à la situation que nous livrent Plutarque, Maxime de Tyr, Pausanias, Philostrate et les lexicographes. L'étude des fragments de la Comédie et de certaines œuvres philosophiques, de même que la réinterprétation des *Nuées* d'Aristophane en tant que parodie non exclusive des rituels trophoniaques, ont pu montrer combien la consultation semblait avoir gardé la même physionomie. Le tableau récapitulatif (voir *supra*, p. 37–56) ne permet aucune discussion sur les points suivants, attestés dès l'époque classique : la longueur des préparatifs, leur nature purificatoire et leur prix, ainsi que certaines de leurs composantes (*pélanos*, parfums, couronnes, sacrifices et repas abondants, interdits alimentaires). À cela s'ajoutent la visite aux enfers, l'ingestion de Mémoire et d'Oubli, les sandales bizarres, la descente effrayante dans l'*adyton*, les gâteaux de miel, les serpents, la révélation face à face dans des conditions proches du rêve, le penchant mystérique, le teint blême et la proximité avec la mort. De façon très probable, on trouve en plus, dès l'époque classique encore : quelques rituels préparatoires non précisés chez Pausanias (fumigations, danses rythmées, airs d'*auloi*), l'univers nocturne, le changement de tunique, l'échappée de l'âme pour recevoir l'oracle, l'union à la divinité, la perte et le recouvrement du rire, la mine sombre des consultants sortants et même l'état de choc, peut-être aussi le trône de Mnémosyne et l'enquête consécutive des prêtres. L'épigraphie apporte peu d'éclairages complémentaires, sauf en ce qui concerne les prix de la consultation, passablement élevés, et le rôle d'éventuels « professionnels » de l'interrogation de l'oracle, dont auraient profité les corps constitués, les villes et le *koinon* béotien.

À considérer le nombre ridicule des fragments qui nous sont parvenus, et la pauvreté des informations à glaner de-ci de-là, le nombre de rites stables est surprenant. Par stables, j'entends non qu'ils aient traversé les siècles sans modification, mais que leur signification soit demeurée à peu de choses près identique. Contrairement à l'idée reçue donc, le rituel décrit par Pausanias n'est pas un ramassis de nouveautés attractives pour les pèlerins hellénistiques ou romains, mais un héritage qui remonte à la période classique, et pourquoi pas à la période archaïque. Par ailleurs, à n'en pas douter, le rituel trophoniaque est, et de loin, le mieux connu de tous les rituels oraculaires grecs, en fonction duquel bien des questions devraient être posées à nouveau.

En ce qui concerne la personnalité de Trophonios, on ne pourrait mieux dire qu'Origène : c'est « soit un *daimôn*, soit un héros voire même un dieu ». Il présente certains aspects héroïques, dans sa légende d'abord. Fils d'Erginos et de Jocaste, adolescent contemporain du jeune Apollon, capable d'actions tant bénéfiques que maléfiques, Trophonios est rivé au plus profond de son repère : aucune apparition ne lui est connue en dehors de son sanctuaire, à peine une par oniromancie. Mais d'autres traits sont tout sauf héroïques : si Trophonios meurt, selon quelques variantes littéraires tardives, en général il disparaît simplement sous la terre, et Lébadée ne pouvait, semble-t-il, s'enorgueillir d'aucune tombe, ce qui ne va pas sans poser problème pour un « héros ». Agent invisible appartenant aux démons lunaires chez Plutarque, Trophonios avait donc aussi, avec les *daimônes* hésiodiques, héritiers des races d'or et d'argent, un air de famille que Cratinos avait peut-être déjà souligné. Enfin Trophonios n'était pas en marge du panthéon local mais trônait au premier plan d'une riche communauté divine, parfois nommé Zeus Trophonios. Le flou qui entourait sa nature ontologique au moins depuis le I^er^ siècle av. J.-C., est renforcé par l'existence d'une légende de courotrophie démétriaque dans la grande tradition des enfances divines et héroïques : nourrice divine, réduit souterrain, miel, serpents, environnement chthonien, enfant prodige, disparition mystérieuse, divination, rien vraiment n'y fait défaut. Étant donné les modifications que la perception de la nature de Trophonios a pu subir au cours des âges, il faudrait forcer les textes pour en dire plus. Cette aporie n'a cependant pas de conséquences graves pour la compréhension du culte et de son titulaire.

L'allure décousue de la légende trophoniaque tient peut-être à ce qu'aucune version cohérente ne nous en a été transmise. Il n'est pas sûr que cet énoncé canonique ait jamais existé, auquel cas la richesse propre au mythe et au culte, échappant au carcan d'une version qu'on dirait aujourd'hui officielle, se serait dès l'antiquité développée en sens divers, dans les conditions mythopoïétiques habituelles. Mais il est possible également, par comparaison avec l'Hermès de l'*Hymne homérique*, que tous les éclairages apparemment opposés de la légende trophoniaque tiennent, et peut-être dès l'origine, à ce caractère d'enfant prodige en quête d'accomplissement personnel : comme Trophonios, Hermès est un petit brigand plein de piété, qui s'affirme maître des passages chthoniens, dans une légende cohérente. La seule différence notoire est le caractère local de Trophonios, qui s'inscrit en faux face au panhellénisme qu'avait gagné le dieu du Cyllène. Qui sait ? C'est peut-être le seul passage que Trophonios ait manqué.

Quoi qu'il en soit, le bourgeonnement des variantes légendaires s'est greffé sur une personnalité de base bien définie et qui explique pourquoi le noyau logique et unifié du mythe n'a jamais été mis en danger, en dépit d'apparentes divergences. Car l'essence mythologique et cultuelle est simple : Trophonios, qui réside sous la terre, est dans l'esprit grec un passe-muraille infernal, un homme qui, grâce à sa τέχνη, ménage en ce monde des portes avec l'au-delà. Sa légende est claire à cet égard depuis l'*Hymne homérique à Apollon*, quand il pose le seuil de l'*adyton* de Delphes, et son culte l'est tout autant depuis Hérodote, lequel parle de la consultation comme d'une catabase. Sa généalogie le rattache à Clyménos, qui est aussi une épiclèse d'Hadès. Qu'il participe à l'édification des *adyta*, des trésors, des chambres nuptiales voire de son propre oracle, le passage secret y est la contrepartie obligée des pièces closes qu'il bâtit, pièces aussi caractérisées par leur richesse, tangible (biens de valeur) ou métaphorique (fécondité).

Le contact infernal semble avoir été l'élément premier du mythe, fait qui relativise l'appellation d'« architecte » qu'on accole si souvent à Trophonios. Celui-ci ne fut pas conçu non plus comme un devin traditionnel, tels Amphiaraos ou Mélampous, aucune variante légendaire ne lui prêtant la vocation divinatoire de son vivant. Si le contact infernal s'est imposé à l'imagination mythopoïétique, c'est très probablement parce que l'oracle, dont l'*Hymne homérique à Apollon* nous certifie l'existence à la haute époque archaïque, obligeait le fidèle à transgresser la frontière intangible de la mort. Dans sa consultation, Trophonios était en effet psychagogue mais pas à l'exacte manière d'Hermès qui guidait les âmes dans un voyage sans retour.

Le cercle de personnages qui entoure Trophonios à l'époque hellénistique et romaine apporte sa moisson de précisions. Avec ses pairs Amphiaraos et Amphilochos, Orphée et Musée, Zalmoxis, Pythagore et les « chamans grecs », Aristée, Empédotime et Asclépios[1], Trophonios partage un nombre incroyable de caractères saillants : au fond de leur pièce chthonienne, ils reçoivent leurs fidèles ou leurs initiés pour leur révéler la connaissance fondamentale dont ils sont les dépositaires. Tous ont acquis l'immortalité, disons héroïque ou démonique.

---

[1] Et dans une moindre mesure Héraclès, Dionysos, les mages, voire Parménide, Empédocle et plus tard Socrate.

D'essence chthonienne, ils s'affirment spécialistes oraculaires et médicaux, maîtres de vérité, rompus à la psychagogie et, non moins important, détenteurs de secrets mystériques. Si pour Trophonios deux composantes sont tenues pour primordiales, à savoir l'oracle et le contact entre les mondes (qui quelque part entraînent la psychagogie), toutes les autres caractéristiques s'y adjoignent à merveille. On pourrait croire en des développements tardifs, mais il n'en est rien : l'analyse démontre que, même si ces traits typiques ont été mis de l'avant à partir de l'époque hellénistique, ils font partie intégrante de la mythologie de chacun de ces personnages, et il en va de même pour Trophonios.

Le contact divin dans l'*adyton* était l'aboutissement d'un long pèlerinage « horizontal », qui menait le consultant de chez lui au sanctuaire, doublé d'une transformation intérieure qui préparait à la révélation, que l'on a appelée passage « vertical » de l'âme vers l'éther. Car le processus de révélation a dû être réévalué : plutôt que d'être un oracle hybride, tirant de l'apollinisme et d'un fond d'incubation chthonienne, le *Trophonion* semble avoir fonctionné grâce à des « transes de vision » ou, pour le dire autrement, par des syncopes accompagnées de phénomènes oniriques. L'analyse des rituels préparatoires, en tous points comparables aux rituels « chamaniques » du monde entier, a mis en évidence l'importance d'une déstabilisation physique et mentale : modification du régime d'alimentation et du sommeil, isolement physique et fumigations, silence et méditation intensifs, bains froids et danses rythmiques, airs d'*auloi* provocateurs, abstinence sexuelle et privations sensorielles diverses, le tout s'étalant sur plusieurs jours. L'état psychique du pèlerin, fondamentalement ébranlé déjà par la peur du voyage infernal, se dégradait encore lors de la descente dans le puits obscur où l'on attendait, couché sur le dos, l'éclair du contact divin. Plutôt que de suivre le texte imagé du Périégète, qui fait allusion au tourbillon d'un fleuve impétueux, et d'en déduire que le consultant était attiré dans une pièce en contrebas, nous avons préféré accorder crédit à Plutarque, qui précise que le consultant « se réveillait » à l'endroit exact où il avait perdu connaissance : la peur et le déséquilibre interne devaient suffire à provoquer un évanouissement d'intensité et de durée variables selon les individus. L'*adyton* serait donc le puits lui-même, et l'ouverture étroite où il fallait introduire les jambes n'aurait conduit à aucune chambre plus secrète encore.

Cette solution, qui serre les textes au plus près, a le mérite d'écarter l'hypothèse d'un clergé malveillant et manipulateur. Cela ne signifie pas que les prêtres n'aient eu leur importance dans le processus de sélection : présents lors de chaque sacrifice, et aussi lors de la dernière offrande à Agamède, ils devaient avoir acquis une profonde expérience pour discerner qui, parmi les consultants, avait ou non subi la métamorphose psychique nécessaire à l'obtention d'une vision. Le fait qu'un consultant n'ait pas été ébranlé par le rituel enseigné par Trophonios en personne pouvait laisser croire en effet à un refus de la divinité locale, et son rejet par les prêtres n'aurait pas été mal intentionné. Enfin, l'enquête du clergé après la révélation laissait un certain champ libre à la mise au net des oracles, mais sur ce point, nous manquons de documents.

Le sanctuaire avait pris place dans un bois sacré, un lieu de contact privilégié entre les mondes qui à lui seul concentrait toute la valeur métaphorique reconnue au personnage de Trophonios. Comme l'*alsos* de Colone ou d'Acharaca, ou encore du sanctuaire éleusinien, l'oracle de Lébadée répondait cependant à un schéma binaire qui voulait que l'entrée aux enfers proprement dite soit distincte du bois sacré. L'importance des abeilles en ce contexte mantique et chthonien du bois sacré nous a amenés à repenser les relations entre le miel et la divination, et à concevoir le miel comme une espèce de savoir concentré qui puisait ses multiples qualités dans le fait d'avoir été en contact avec l'air ou l'éther, qui tous deux contenaient le savoir absolu.

Grâce aux comparaisons les plus larges possibles, incluant la magie, les autres étapes du rituel ont été envisagées dans leurs valeurs chthoniennes et symboliques, qu'il s'agisse de la chapelle du Bon Démon et de la Bonne Fortune, des bains froids dans l'Hercyna ou du changement de vêtements : toutes consacrent à leur manière le changement de statut du consultant qui, désormais initié, s'en va aux enfers pour y recevoir sa prédiction. De même, la portion du rituel qui correspond au retour des enfers a livré bien des enseignements grâce à une mise en perspective à l'échelle des mentalités grecques : le trône de Mnémosyne est apparu dans une continuité surprenante avec l'essence du trône dans la pensée hellénique, lié au pouvoir et surtout à l'expression de la vérité. Le recouvrement du rire perdu dans l'antre était métaphorique également. Il est clair que l'expérience trophoniaque était pour quelque chose dans cette tradition devenue proverbiale, mais la signification profonde en était au-delà : d'abord les enfers étaient un pays sans sourire. L'absence de rire et l'air chagrin étaient ensuite deux des principales charges comiques à l'endroit de certaines écoles philosophiques, les Pythagoriciens et les Platoniciens par exemple, dont les idées sur l'âme étaient en conformité avec le principe de la révélation trophoniaque.

Car la perte de connaissance à Lébadée fut considérée, au moins depuis l'école aristotélicienne, telle une échappée de l'âme hors du corps dans le monde de la connaissance absolue. L'intérêt philosophique ne doit pas être coupé des croyances populaires identiques, par ailleurs répandues de par le monde, présentes aussi dans les systèmes présocratiques. Le plus surprenant n'a-t-il pas été de rencontrer cette idée de l'âme qui, pour gagner le savoir, se fond dans l'éther, à la fois dans la description de la vision de Timarque et dans celle des *Nuées* d'Aristophane ? Par deux fois, l'affaire tourne autour des *daimônes* et de Socrate, et Trophonios y est intimement mêlé. Il va de soi que le poète comique n'avait pas utilisé Trophonios au hasard, et qu'il concevait son oracle comme un endroit où, disait-on, l'âme gagnait sa révélation par une fusion avec l'air ou l'éther. Cette conclusion nous a amenés à revoir la pièce d'Aristophane à la lumière trophoniaque, et sans forcer la comparaison, ouvertement dévoilée d'ailleurs par le poète, on peut légitimement voir dans la scène d'initiation des *Nuées* une variation sur la consultation trophoniaque, en plus des renvois aux autres domaines initiatiques visés, de l'éleusinisme au pythagorisme.

Le moindre paradoxe de ce rapprochement inattendu mais néanmoins très solide avec les *Nuées* n'a pas été de jeter sur le *Trophonion* un jour franchement mystérique, qui venait éclairer les témoignages plus récents selon lesquels Trophonios était tenu, par exemple, pour un des pairs d'Orphée et de Musée, fondateurs des mystères éleusiniens.

Cet éclairage mystérique n'est certes pas univoque ni monolithique, mais on peut le saisir en fonction de l'histoire des mentalités. Il est parfaitement à sa place, aux premiers siècles de notre ère, dans la chasse effrénée à la vision divine qui offre le savoir absolu, que ce soit dans les milieux philosophiques, hermétiques, gnostiques ou magiques. Mais il est aussi le fruit de la pensée archaïque où les écoles philosophico-religieuses se caractérisaient par une structure initiatique, offrant la révélation d'un savoir qui pouvait être en même temps la clef des questions eschatologiques. Cette mentalité se retrouve un peu partout au V^e siècle av. J.-C., du prologue de Parménide jusque dans les écrits médicaux : l'auteur du traité sur la maladie sacrée critiquait les « mages » qui se piquaient d'être les détenteurs d'une connaissance supérieure, et la *Lex* hippocratique elle-même interdisait le dévoilement du savoir médical aux non-initiés. L'image de Trophonios en tant que dieu oraculaire au penchant mystérique est en fait corroborée par quantité d'indices qui affleurent par bribes durant les six siècles qui séparent Aristophane du Périégète. Parmi ces sources, on trouve les fragments du *Trophonios* de Cratinos, qui attestent une présence « chamanique » à Lébadée dès l'époque classique, puis les fragments de Dicéarque et du Lycée, qui annoncent, dans leurs liens avec la psychagogie, les voyages d'âme que l'on trouvera plus tard chez Plutarque et Philostrate, de même que la proximité avec tous les courants de pensée dénoncés dans les *Nuées*.

Bien connu des Athéniens, le sanctuaire lébadéen offrait de nombreuses affinités avec les idées du Socrate qu'Aristophane voulait mettre en œuvre : peuplé de *daimônes*, il était sous la houlette d'un homme devenu dieu, passeur de mondes lié à l'envol de l'âme et imposant une stricte discipline de vie, qui révélait le savoir dans une chambre secrète et chthonienne, et dont les consultants affichaient une mine patibulaire. Autant de caractéristiques dont on affublait les Pythagoriciens et les Orphiques, et plus tard les Platoniciens et les Stoïciens. Le rôle actif des sources Léthé et Mnémosyne dès l'époque classique démontre que le sanctuaire s'inscrivait en accord avec les conceptions eschatologiques dont on trouve des parallèles dans les tablettes funéraires à l'appartenance tellement difficile à établir qu'on les a nommées orphiques, pythagoriciennes et dionysiaques : c'est dire si les allusions orphiques, pythagoriciennes, dionysiaques et même philosophiques que l'on découvre dans les *Nuées* étaient en accord avec les allusions trophoniaques, puisque le sanctuaire lébadéen apparaît, indépendamment, en stricte conformité avec les idées qui sous-tendaient ces courants par ailleurs très étroitement apparentés.

Tout concourt à prouver que des expériences extatiques ont eu lieu dans les oracles grecs, ceux en tous cas où l'atmosphère et la préparation requise du consultant (ou des prophètes) étaient suffisantes au déclenchement d'émotions inhabituelles. De telles révélations ne pouvaient advenir que dans les oracles où le dieu, sans aucun intermédiaire, atteignait « l'inconscient » du consultant par une image et un commentaire intérieur direct. La détermination précise d'une telle activité extatique a deux conséquences importantes : l'apport d'éclairages neufs sur la mantique grecque par « incubation » et l'inclusion du phénomène divinatoire à Lébadée au sein d'un ensemble plus vaste de mise en contact avec le sacré, qui puise sans doute moins à une influence chamanique externe qu'à un « fond chamanique » commun à la pensée grecque en général.

Les pèlerins venaient certes avec une question en tête, mais leur contact avec le sacré pouvait, en un certain nombre de cas, déboucher sur une vision large qui en submergeait la ponctualité. Les oracles rendus étaient dès lors liés à l'immersion dans la connaissance, l'*alétheia* poétique et divinatoire. C'est ici que s'éclaire la proximité mystérique connue de haute époque à Lébadée, car ces visions « extatiques » qui mettent l'âme en contact avec la divinité sont toutes proches des révélations mystériques, dès l'époque classique conçues en tant que contact avec le divin, sympathie, bien au-delà de la monstration d'objets secrets et des explications à leur propos. Le rapprochement, chez Aristophane, entre l'initiation mystérique de Strepsiade et la descente au *Trophonion* dans les *Nuées* d'une part, et de l'autre l'essence partiellement mystérique de la révélation et du personnage trophoniaques à l'époque hellénistico-romaine, justifie amplement la conclusion suivante : plutôt que d'accepter l'idée d'un placage postérieur du motif mystérique sur une activité oraculaire à Lébadée, il faut adopter le modèle inverse et tabler sur un développement conjoint qui donne une idée plus exacte de l'essence de ce type de *manteion*. Maintenant le consultant de Trophonios se considérait-il comme un myste ? J'aurais tendance à l'affirmer, tant l'extraordinaire expérience que le voyage dans l'au-delà – en fait une mort temporaire – et le retour du royaume des morts donnaient à la consultation une signification initiatique au premier sens du terme. Ce qui ne signifie pas que le sanctuaire de Trophonios ait jamais abrité un culte à mystère au sens strict, car sa première vocation était oraculaire. C'est la similitude, voire l'identité du type de révélation dans un contexte analogue qui a dû, mais à haute époque, sinon à l'origine, teindre de mystérisme le sanctuaire béotien. Plusieurs rapprochements ponctuels ont d'ailleurs été notés avec les mystères éleusiniens eux-mêmes : interdits alimentaires similaires, notions de courage et de bonne fortune, secret, mystagogie et présence lébadéenne d'un Eubouleus, sans oublier les connexions peut-être samothracéennes que les dèmes antonins d'Antinoopolis permettent de retracer.

Enfin, l'étude du panthéon local, qu'on n'a pu pousser bien loin faute de documents, permet d'ajouter quelques dernières touches. Le problème réside dans la difficulté de complémenter vers le passé le témoignage de Pausanias comme on a pu y arriver pour le rituel. Il nous a semblé que Déméter Eurôpé et Hercyn(n)a avaient bien des chances de remonter à l'époque classique. L'union de Déméter avec Zeus Hyetios aurait pleine signification dans un sanctuaire voué à une divinité qui avait fait l'objet d'une courotrophie, mais rien ne permet de juger de l'antiquité du couple, s'il s'agit bien d'un couple. L'avantage de cette association est de conférer un sens cosmique au sanctuaire, de le placer entre terre et ciel et dans un contexte de fécondation divine en accord avec l'essence mythologique de Trophonios. Dans cette optique, les quelques traces matrimoniales qui se laissent détecter dans les cultes de Zeus Basileus et Héra Basilis, et ceux d'Héra Coré (?) et Hénioché, trouveraient une place harmonieuse, qui ne contredirait pas non plus l'âge adolescent de Trophonios. La présence de Cronos, honoré d'un culte et de la seule statue qu'on lui connaisse, apporte une touche finale au complexe mythico-cultuel, liée au sommeil et à la psychagogie, aux démons et bien sûr à la notion de renversement dont le père de Zeus est le maître incontesté.

Peut-être le culte oraculaire de Trophonios était-il partie intégrante d'un culte de renouvellement, avec ses composantes cosmiques, comprenant à la fois un aspect agraire (encore que très discret dans nos sources), un aspect initiatique adolescent et matrimonial, et un côté mystérique qui ne jure en rien avec l'atmosphère ainsi détaillée. Mais il faudra des fouilles pour en savoir plus.

Deux plongeons comparatistes nous permettront de quitter Trophonios avec la conviction que son sanctuaire et ses rites sont loin d'être isolés, même si je crois peu sûr d'en tirer quelque conclusion. Dans l'Antiquité chrétienne, la *Vie de sainte Thècle* offre un répondant de premier choix. Thècle est une proche de Paul, martyre ayant échappé à la mort, qui meurt calmement à quatre-vingt-dix ans, près de Séleucie[2].

---

[2] *Vie*, 28, trad. G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle*, p. 281; S.J. DAVIS, *The Cult of Saint Thecla*, p. 1–80; M. PESTHY, *Thecla*, p. 164–178, etc.

> Après qu'elle (...) eut amené tout le monde à la foi, mourut-elle ? Nullement! Ainsi que l'atteste la tradition la plus répandue et la plus sûre, elle s'enfonça vivante et pénétra dans la terre, Dieu ayant ainsi décidé que cette terre s'ouvrît et se fendît pour elle au lieu même où l'on a fixé la divine et sainte table de la célébration liturgique, construite au centre d'un péristyle circulaire, brillant d'argent. C'est là qu'elle fait sourdre pour toute souffrance et toute maladie les sources de ses remèdes, de là que sa grâce virginale puise, comme d'une eau courante, ces remèdes pour qui les lui demande et l'en prie.

La tradition relative à Thècle est multiple, car la sainte avait une tombe à Rome aussi, et les hagiographes ont tenté de concilier les inconciliables. Elle partage avec Trophonios quelques caractères marquants : reçue à la fin de sa vie par la terre, elle mène alors une activité thaumaturgique; l'endroit où elle disparaît « sans mourir » est au milieu d'un espace circulaire, paré de marbre, clos d'une colonnade où les fidèles viennent s'assurer de sa sollicitude. Les *Miracles de sainte Thècle* cisèlent le parallèle brut : à proximité, à l'ombre d'un bois sacré, une grotte fraîche passe pour le séjour de prédilection de la sainte, et cette grotte est dite θαλάμος. Au-dessus de cette grotte, Zénon construisit une basilique, qui ruina peu à peu la fortune du martyrion primitif que les fouilles n'ont pas retrouvé. Il n'est pas dit, comme l'a écrit G. Dagron dans sa magnifique édition, que le bois et la grotte n'aient été là que par hasard, et se soient imposés par la suite comme le cœur du sanctuaire[3]. La comparaison avec les cultes païens démontre que ces éléments pourraient être aussi anciens, et en synergie avec la tradition qui faisait disparaître Thècle ailleurs que dans une grotte : n'a-t-on pas souligné la dualité des entrées infernales ? Enfin, Thècle se défend contre un dieu païen qui lui dispute longtemps son autorité, surtout médicale, Apollon Sarpédonios ou Sarpédon[4] : rappelons ici que Tertullien, dans le *De anima*, regroupait sous l'appellation d'oracles par les songes, Sarpédon, Amphiaraos, Amphilochos, Mopsos et Trophonios. Le rapprochement n'est donc pas gratuit.

Quittons le monde antique pour le nord-ouest de l'Ulster, et la petite île du Red Lake (Lough Derg) au sud du Comté de Donegal, où l'on disait encore, vers 1900, que Patrick avait mené et anéanti tous les serpents d'Irlande. Là, le Purgatoire de saint Patrick s'était taillé une réputation d'horreur qui allait mener en 1497, selon les *Annales d'Ulster*, à sa destruction (temporaire) sur l'ordre du pape Alexandre VI[5]. Les pèlerins qui voulaient se faire pardonner leurs péchés graves devaient obtenir l'accord de l'évêque, puis du prieur de l'île, qui tous deux tentaient de les décourager. Celui qui gardait sa conviction passait alors quinze jours dans l'église à prier et jeûner, à veiller et subir des mortifications puis, au moment de se mettre en route, assistait à une messe et était aspergé d'eau bénite. Une procession en litanies le menait à la chambre du Purgatoire, sans doute une fosse, où l'on tentait une dernière fois de le dissuader. La porte se refermait sans conditions pour une nuit complète. Si le lendemain matin, le pèlerin avait disparu, il passait pour perdu dans le Purgatoire[6].

---

[3] *Vie et miracles de sainte Thècle*, p. 50–54; 67–73.

[4] Voir C. NISSEN, *Un oracle médical de Sarpédon*, p. 111–131.

Le récit du chevalier Owein relate la rencontre avec les quinze messagers de dieu qui le conseillent, puis s'effacent pour le laisser aux griffes des diables qui lui font subir dix tourments infernaux : la fournaise, les clous aux mains et aux pieds, les bêtes mangeuses d'hommes, les clous dans tout le corps, la suspension par les membres au-dessus d'un feu, la roue de feu, le bain dans le métal en fusion, le plongeon dans un fleuve puant, le puits infernal ou fausse porte de l'enfer, et enfin le pont sur la rivière qui cache la vraie route du monde de Satan. Suite à ces tourments, le chevalier, que sa foi inébranlable a gardé du mal, peut jouir de la vision du paradis terrestre, évidemment un jardin, avant de revenir au monastère, et repasser quinze jours dans l'église, puis écrire son aventure et repartir dans le monde.

Au-delà du symbolisme chrétien qui structure la transe de vision, le principe est encore le même : quinze jours de conditionnement physique et psychique provoquant dans une fosse souterraine la peur indicible qui débouche sur la vision du bonheur, puis sur quinze jours de « sas de sortie » avant le retour à la normale : on y retrouve, comme associés, le rituel qu'accomplit Timarque chez Trophonios et le repentir miraculeux de Thespésios en accord avec l'oracle d'Amphilochos. Mais Trophonios était meilleur prince, et garantissait un retour que le Purgatoire, disait la poétesse, n'accordait qu'avec parcimonie[7] :

---

[5] Le rapprochement avec Trophonios est suggéré par M. Hamilton, *Incubation*, p. 88 et surtout T. Wright, *St. Patrick's Purgatory*, p. 20–26. La principale source est un récit en latin, daté de la fin du XII^{e} siècle et relatant soi-disant les visions du chevalier Owein. Ce *tractatus* fut de bonne heure adapté en français par Marie de France : voir l'excellente édition de Y. De Pontfarcy, *L'espurgatoire Seint Patriz*, qui cite la bibliographie moderne aux p. 55–71.

[6] T. Wright, *St. Patrick's Purgatory*, p. 20–26.

> Et cil qui n'en fust revenuz
> bien saveient k'il fust perduz.

---

[7] Marie de France, *L'espurgatoire Seint Patriz*, 501–502, De Pontfarcy.

ANNEXES

1 Delphes et Lébadée

Le sanctuaire de Lébadée a évolué, semble-t-il, en bonne entente avec son grand voisin delphique. L'ancienneté du sanctuaire trophoniaque avait contraint l'auteur de l'*Hymne homérique à Apollon* à reconnaître, au moment où Apollon fondait l'oracle primordial, l'importance de Trophonios dans l'établissement même de la pièce majeure du temple pythique, le seuil de l'*adyton.* Ce faisant, la « propagande » delphique, qui rabaissait le héros au rôle d'un comparse, capital mais sous contrôle, avouait elle-même que l'oracle de Trophonios était presque aussi ancien que le plus ancien des instituts apolliniens[1]. Euripide, dans l'*Ion*, associait étroitement les deux oracles alors qu'il eût pu choisir un autre oracle apollinien : Xouthos, inquiet de la stérilité de son mariage, consulte l'oracle lébadéen alors que sa femme continue sur Delphes et y fait la connaisance d'Ion. Le roi d'Athènes reçoit de Trophonios un oracle véridique qui, sous des dehors obscurs, lui prédit qu'il ne rentrerait pas sans enfants de Delphes, en respectant la préséance de l'Apollon Pythien nécessaire à l'intrigue[2].

Cette association collaborative réapparaît dès le III^e^ siècle av. J.-C. dans l'histoire du Pythagoricien Parméniscos de Métaponte qui, ayant perdu le rire chez Trophonios, tente sans succès de le recouvrer grâce à la Pythie, et finit par rire à nouveau à Délos, comprenant aussitôt sa mauvaise interprétation de l'oracle delphique[3]. À l'époque hellénistique et romaine, l'association demeure de mise : selon Pausanias, Aristomène de Messénie, qui avait mystérieusement perdu son bouclier lors d'une bataille, tentait à Delphes de le retrouver, mais la prophétesse le renvoyait chercher son bien dans l'antre trophoniaque. La découverte du *manteion* lébadéen lui-même était, selon le Périégète encore, la volonté expresse de Delphes : suite à deux années de sécheresse consécutives, les Béotiens déléguèrent à Crisa une ambassade, qui se fit dire de poser sa question à Trophonios, oracle jusqu'alors inconnu. Sur le chemin du retour, alors que les envoyés désespéraient de trouver l'oracle, un essaim d'abeilles fut aperçu par le plus âgé, Saon d'Acraiphia, qui eut l'idée de le suivre sous terre, découvrit l'antre sacré et fut initié par Trophonios en personne. La naissance elle-même de Trophonios avait été annoncée à son père Erginos par la Pythie[4]. À l'époque romaine encore, il est possible que la cité de Lébadée ait organisé des *Pythia* en l'honneur d'Apollon[5].

---

[1] Voir *supra*, p. 65–75.

[2] *Ion*, 300–302, 392–394, 404–409. À deux reprises au moins, Lébadée et Delphes sont placées en stricte correspondance pour leur mode de révélation : [Aristote], *Du monde*, 4, 395 b 29 (cf. Apulée, *De Mundo*, 327) et Héliodore, *Éthiopiques*, 2, 11, 4.

[3] Voir *supra*, p. 268.

Les deux oracles étaient certes concurrents, mais l'idée qui se dégage des textes est plutôt celle d'une coexistence agréable, plaçant Lébadée parmi les instituts mantiques subalternes mais respectés, et cette idée prévaut encore chez Plutarque qui, prêtre de Delphes et respectueux du grand sanctuaire, accorde au *Trophonion* une attention révérentieuse. Cette situation devait être du meilleur avantage pour les deux centres, qui se complétaient plus qu'ils ne se faisaient concurrence, mais les sources sont trop rares pour en dire plus.

2 Comparaison systématique des *Nuées* et Pausanias

La comparaison point par point de l'initiation des *Nuées* et de la consultation de Lébadée rend manifeste une proximité surprenante, jusque dans l'ordre de réalisation des actes rituels (voir mon article *La scène d'initiation des* Nuées) : cette ressemblance montre que le rituel lébadéen peut facilement être compris selon le schéma mystérique mis en place par Aristophane, que sans doute le poète avait voulu cette possibilité, et surtout qu'aucun culte à mystère ne peut être tenu pour la seule et unique source des *Nuées*.

---

[4] Aristomène : Pausanias, 4, 16, 6–7 ; Saon : Pausanias, 9, 40, 1–2 (aussi schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a) ; Erginos : Pausanias, 9, 37, 4.

[5] *IG*, 14, 1115 : « Λεπαδ Πυθι ». Le point par L.A. Turner (*Ancient Lebadeia*, p. 449) : inscriptions delphiques de victoires à Lébadée (*FD*, 3, 1, 150 ; 555 ; 3, 4, 270 ; *SGDI*, 2, 2961) et décrets officiels ou de proxénie honorant à Delphes des Lébadéens (*FD*, 3, 3, 85 ; 3, 4, 362 ; 3, 5, 61i ; *Syll*^{3}., 585, l. 168–172).

Aristophane, *Nuées*	Pausanias, 9, 39
1. Strepsiade se rend au φροντιστήριον (126–132)	1. Le consultant se rend au *Trophonion* (9, 39, 5)
2. Allusions à la vie austère au pensoir (175–199)	2. Règles de vie strictes dans la chapelle du Bon Démon et de la Bonne Fortune (9, 39, 5)
3. Il y est introduit par un disciple (= entrée dans le monde chthonien) (127–219)	3. Deux *Hermai* (serviteurs) l'introduisent dans l'espace et le temps sacrés (= monde chthonien) (9, 39, 7)
4. Le disciple l'amène à Socrate, prêtre et hiérophante, qui l'accompagnera tout au long du processus d'initiation (180–183 ; 218–234)	4. Ils l'amènent aux prêtres, qui le guident au cours de toute sa démarche oraculaire (9, 39, 7)
5. Socrate met Strepsiade en contact direct avec les Nuées (vision et audition) (250–477)	5. Les prêtres lui font boire à Λήθη et Μνημοσύνη (9, 39, 7–8)
Retour sur les règles de vie strictes du pensoir (414–422)	
6. Opposition de Μνημοσύνη à Λήθη (482–488)	6. Ils le mettent en contact avec une statue interdite de Trophonios, que l'on ne montre qu'à ceux qui vont se faire initier (9, 39, 8)
7. Rituel du vêtement : déshabillage, au moins du manteau et des chaussures (497–500)	7. Rituel du vêtement : le consultant revêt une tunique de lin blanc et des sandales spéciales (9, 39, 8)
8. Catabase pour l'initiation proprement dite, avec précaution des gâteaux de miel (505–509)	8. Catabase, avec précaution des gâteaux de miel (9, 39, 11)

Table (*cont.*)

Aristophane, *Nuées*	Pausanias, 9, 39
9. Révélation des mystères (sous-entendue) [510–626]	9. Révélation oraculaire et/ou mystérique (vision et audition) (9, 39, 11)
10. Anabase πρὸς τὸ φῶς (632–634)	10. Anabase (τὸν δὲ ἀναβάντα παρὰ τοῦ Τροφωνίου) (9, 39, 13)
11. « Lit de Mémoire », en fait trône d'Oubli (635–796)	11. Trône de Mémoire (9, 39, 13)
12. Retour à la maison, chez Phidippide (797–815)	12. Remise aux proches (9, 39, 13)
13. Phidippide s'inquiète de la santé mentale de Strepsiade à son retour du pensoir (816–817)	13. Traumatisme dû à la révélation, laissant le consultant à moitié inconscient (9, 39, 13)
14. Strepsiade part d'un grand éclat de rire (818–820)	14. La capacité de rire revient peu à peu (9, 39, 13)

Dans cette comparaison, deux choses diffèrent, mais elles sont sans grande importance : l'interversion de l'épisode du couple mémoire-oubli et la vision des divinités locales d'un côté, et l'insistance à des moments différents sur le couple vision-audition de la révélation. D'autres détails échappent bien sûr à la comparaison, et c'est chose logique puisque le poète, qui élabore une pièce de théâtre en se pliant à certaines contraintes scéniques, reconstitue une initiation de type générique.

3 SITE, BÂTIMENTS ET DÉSIGNATIONS[1]

SITE, BÂTIMENTS ET DÉSIGNATIONS	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	POST
GÉNÉRALITÉS										
Μαντεῖον (ἱερόν)[2]	Hérodote, 1,46		Callisthène, 124F11			Plutarque, *De genio Socratis*, 21–22	Charax, 103F5	39,4–5 ; 39,7–9 ; 40,1–2	Philostrate, *VAT*, 8,19	[3]
			Sémos, 396F10			Plutarque, *Proverbes*, 1,51	Dionysios, *Descr. de la Grèce*, 96–98			
						Plutarque, *Sylla*, 16,8	Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2			
						Strabon, 9,2,38				

---

[1] On reprendra ici les sources littéraires et épigraphiques, ainsi que les rares traces archéologiques sûres.

[2] *Oraculum* : PLINE, 34, 66 ; TERTULLIEN, *De l'âme*, 46, 11. *Sortes :* AMPELIUS, 8, 3.

[3] COSMAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, 64, 284 ; HESYCHIOS, *s.v.* Λεβάδεια ; NONNOS ABBAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contre Julien*, *hist.* 1 ; PHOTIOS, *s.v.* Λεβάδεια ; schol. *in* ARISTIDE, *Panathénaïque*, 107, 20 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, HOLWERDA ; 508d, KOSTER ; *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται (= APOSTOLIOS, 6, 82).

Table (*cont.*)

SITE, BÂTIMENTS ET DÉSIGNATIONS	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	POST
Χρηστήριον	Hérodote, 8,133–134					Philon, *Ambassade à Gaius*, 78		40,2 (4,32,5–6)		[4]
						Plutarque, *Disparition des oracles*, 5				
						Plutarque, *Visage . . . dans la lune*, 30				
Ἀσυλία (?)			*IG*, 7,4136[5]							
Borne délimitant le Trophonion du Laphystion			*SEG*, 23, 297							
AIRE BASSE										
Ἄλσος[6]								37,7 ; 39, 2 ; 4 ; 9		

---

[4] APOSTOLIOS, 17, 30 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508b, HOLWERDA = *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια ; schol. *in* LUCIEN, *Dialogues des morts*, 10.

[5] Par analogie avec le *Ptoion* : voir p. 30–32. La fuite de prisonniers vers le sanctuaire de Trophonios (HÉRACLIDE DU PONT, fr. 155, WEHRLI) inclut à mon avis dès le IVe siècle av. J.-C. une nuance qui fait déjà penser à une asylie.

[6] On considère comme unifiées dans un bois sacré les aires d'Hercyna et de Trophonios, voir *supra*, p. 7–14; 23–26.

ʽΙερόν							Dionysios, *Descr. de la Grèce*, 96–98	39,12	Philostrate *VAT*, 4,24 ; 8,19[7]	[8]
							Lucien, *Ménippe*, 22			
Niches, grotte à banquettes		*in situ* (date incertaine)								
Ναός d'Hercyna (*templum*)					Tite-Live, 45,27,8			39,3		
Statue d'Hercyna au jars								39,3		
Grotte aux sources de l'Hercyna								39,3		
Statues d'Hercyna et Trophonios (semblables à Asclépios et Hygie, avec sceptres et serpents)								39,3		
Espace ouvert près des sources									Philostrate, *VAT*, 8,19	

---

[7] PHILOSTRATE exclut *texto* l'oracle du ἱερόν, désignant donc la partie basse uniquement.

[8] HESYCHIOS, s.v. Λεβάδεια ; schol. *in* ARISTIDE, *Panathénaïque*, 107, 20 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508cd, HOLWERDA.

Table (*cont.*)

SITE, BÂTIMENTS ET DÉSIGNATIONS	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	POST
Μνῆμα d'Arcésilaos								39,3		
Source avec inscription « Εὐβούλου »		*IG*, 7, 3108 (*in situ*, date incertaine)								
Ἱερὸν οἴκημα d'Agathos Daimôn et Agathé Tyché								39,5		
Βόθρος d'Agamède (avec stèle)								37,7 ; 39,6		
Sources de Léthé et de Mnémosyne	Aristophane, *Nuées*, 482–488[9]					Pline, 31,15		39,7–8		
Ναός de Trophonios (*templum*)					Tite-Live, 45,27,8			39,4	Ampelius, 8, 3	
									Obsequens 50,110	
Statue de Trophonios, faite par Dédale								39,8		

---

[9] Voir *supra*, p. 136–138 ; 282–291.

Statue de Praxitèle (semblable à Asclépios)								39,4		
Statue d'Euthycrate						Pline, 31,15				
ʽΙερόν de Déméter Eurôpé[10]								39,4		
Statue de Déméter (*in situ?*)		*AD*, 49 B' 1, 1994, p. 286–287								
Statue hypèthre de Zeus Hyetios								39,4		
Tablettes relatant les visites								39,14		
AIRE MOYENNE (oracle *stricto sensu*)										
Oracle au-dessus du bois sacré								39,4 ; 39,8–9	Philostrate, *VAT*, 8,19	
Θησαυρόν		[*IG*, 7, 3055] Schachter								
Assise circulaire de pierre blanche (κρηπίς)								39,9		

---

[10] Quelques sources antérieures à Pausanias parlent de Déméter (Lycophron, *Alexandra*, 153 et schol. *ad loc.*, peut-être Cratinos, fr. 234) impliquant un sanctuaire (aussi Hesychios, *s.v.* ʽΕρκήνια).

Table (*cont.*)

SITE, BÂTIMENTS ET DÉSIGNATIONS	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	POST
Σηκός, Σηκοί	Euripide, *Ion*, 300					*IG*, 7, 3077				[11]
Grillage de bronze, avec portes								39,9	Philostrate, *VAT*, 8,19	
Chasme (circulaire, fait de main d'homme)					Tite-Live, 45,27,8	[12]		39,9		[13]
4 coudées de large, 8 de profondeur						Strabon, 9,2,38		39,10		
Sans accès, avec échelle								39,10		
Cavité souterraine							Charax, 103F5	40,2		[14]

---

[11] EURIPIDE est repris par ARSENIOS, 15, 43a.

[12] PLUTARQUE (*Proverbes*, 1, 51) parle du χάσμα qui engloutit Trophonios, qui renvoie de quelque manière au χάσμα oraculaire et au βόθρος d'Agamède.

[13] *Suda*, *s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται = APOSTOLIOS, 6, 82 ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a.

[14] Hypogée : CEDRENOS, *Compendium Historiarum*, 2, p. 146 ; COSMAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, 64, 284 ; NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire romaine*, 1, p. 376 ; NONNOS ABBAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contre Julien, hist.* 1 ; *In sancta lumina*, *hist.* 11 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508c, HOLWERDA ; 508b, KOSTER ; schol. *in* CLÉMENT, *Protreptique*, 10, 120 ; THEOPHANES CONTINUATUS, *Chronographia*, p. 156 ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a.

῎Αντρον (?)[15]		[*IG*, 7, 3055] Vatin								
Σπήλαιον (*specus*)					Tite-Live, 45,27,8		Lucien, *Dialogues des morts*, 10		Héliodore, *Éthiopiques*, 2,11,5	[16]
᾿Οπή (2 empans de large, 1 de haut)								39,10		
Στόμιον, στόμα			Poseidonios, fr. 342				Lucien, *Dialogues des morts*, 10	39,11	Philostrate, *VAT*, 8,19	[17]
							Lucien, *Ménippe*, 22			
							Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2			
Une seule ouverture menant à l'adyton								39,11		
[Autres ouvertures][18]								39,12 (4,16,7)	Philostrate, *VAT*, 8,19	

---

[15] ῎Αντρον n'est donc attesté qu'une fois, et dans une restitution, ce qui demeure étrange pour une divinité cavernicole.

[16] Cosmas *in* Grégoire de Nazianze, *Carmina*, 64, 284 ; Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *Contre Julien*, *hist.* 1 ; *in* Grégoire de Nazianze, *In sancta lumina*, *hist.* 11 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508d, Koster.

[17] Apostolios, 17, 30 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508ab, Holwerda = *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508c, Holwerda.

[18] Sans doute inexistantes : voir *supra*, p. 18–19.

Table (*cont.*)

Site, bâtiments et désignations	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	Pausanias	IIIe pC	Post
῎Αδυτον	Aristophane, *Nuées*, 482–488[19]							39,11–13 (4,16,7)		[20]
Θαλάμαι (pluriel)	Euripide, *Ion*, 394									[21]
Trône de Mnémosyne								39,13		
AIRE HAUTE										
« Chasse de Coré »								39,4		
Temple de Zeus Basileus et de Héra « Coré »			*IG*, 7, 4136	Vestiges (date incertaine)				39,4		
			IG, 7, 3073–3076[22]							
Temple avec les statues de Cronos, Zeus et Héra								39,4		

---

[19] Aristophane ne cite pas le terme *adyton*, mais Strepsiade est sur le point de descendre (catabase) vers une pièce chthonienne où s'effectuera la révélation des Nuées ; voir *supra*, p. 135–138. Sur l'existence d'un « boyau » menant à un *adyton* encore plus secret, voir *supra*, p. 157–164.

[20] Grégoire de Nazianze, *Contre Julien*, 1, 59 ; *Etymologicum Genuinum*, *s.v.* Βοῦς.

[21] ῎Αδυτα (pluriel) : Joannes Catrarius, *De Astrologia*, p. 71 ; schol. *in* Clément, *Protreptique*, 10, 20.

[22] Autres inscriptions : voir *supra*, p. 16–17.

« Oracle de Trophonios » (?) (après l'invasion hérule au III^e s. pC)									*AD*, 22 B', 1967, p. 244–245	
Ἱερόν d'Apollon								39,4		
ÉLÉMENTS NON LOCALISABLES										
Stade			*IG*, 5(2) 142[23]	*Nouveau choix*, n° 22						
Hippodrome		*IG*, 7, 2532[24]		*Nouveau choix*, n° 22						

---

[23] Les inscriptions de victoire à la course (stade, double stade, long stade, course armée) et au pentathlon sous-entendent le stade ; IIe siècle av. J.-C. : *IG*, 7, 1711 ; 3079 ; 3102 (hellénistique) ; *SEG*, 3, 368 ; 9, 338 ; 14, 478a. I^{er} siècle av. J.-C. : *AD*, 26, 1971, p. 34–35 ; *SEG*, 3, 367.

[24] Deux inscriptions de victoire à la course de chevaux (biges et quadriges de poulains et de chevaux, ἀπόβασις) sous-entendent l'hippodrome : *BCH*, 25, 1901, n° 19–20 ; *SEG*, 3, 367 (I^{er} siècle av. J.-C.).

4 CATABASE/ANABASE : VOCABULAIRE

CATABASE & ANABASE	V^{e} aC	IV^{e} aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	PAUSANIAS	III^{e} pC	IV^{e} pC	POST
CATABASE											
Κάθοδος									Philostrate, *VAT*, 8,19		
Καταβαίνειν (*descendere*)	Hérodote, 8,133–134	*IG*, 7, 3055	*IG*, 7, 4136		Tite-Live, 45,27,8	Plutarque, *De genio Socratis*, 22	Zénobe, 3,61	39,7–8 ; 39,10–12 (4,16,7)	Philostrate, *VAT*, 8,19		
	Aristophane, *Nuées*, 505–509		Sémos, 396F10			Plutarque, *Proverbes*, 1,51			Ampelius, 8,3	Obsequens, 50,110[25]	[26]
						Strabon, 9,2,38					
Καταβάσιον (nom de l'oracle)											[27]

---

[25] *Degredi.*

[26] *Suda, s.v.* Εἰς Τροφωνίου μεμάντευται (= APOSTOLIOS, 6, 82) ; COSMAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, 64, 284 ; *Etymologicum Genuinum, s.v.* Βοῦς ; NONNOS ABBAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Contre Julien, hist.* 1 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 507a, KOSTER ; *Ploutos*, 842 ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a.

[27] APOSTOLIOS, 17, 30 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508b, HOLWERDA ; *Suda, s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια.

Κατάβασις		Dicéarque, Εἰς Τροφωνίου κατάβασις				Plutarque, *Catalogue de Lamprias*, 181		39,10			[28]
						Strabon, 9,2,38					
Κατέρχεσθαι						Lucien, *Dialogues des morts*, 10		39,14	Philostrate, *VAT*, 8,19	Eusèbe, *Contre Hiéroclès*, 40	[29]
						Plutarque, *De genio Socratis*, 21					
Κατιέναι							Lucien, *Ménippe*, 22	39,5–6 ; 39,11	Philostrate, *VAT*, 8,19		[30]
Κάτω						Plutarque, *De genio Socratis*, 21					
Ὑπέρχεσθαι									Héliodore, *Éthiopiques*, 2,11,5		

---

[28] Ajoutons : Καταγωγή : Cedrenos, *Compendium Historiarum*, 2, p. 146 ; Theophanes Continuatus, *Chronographia*, p. 156. Καταδύειν : schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508b, Holwerda ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a. Καταφέρειν : *Etymologicum Magnum* = *Etymologicum Genuinum*, *s.v.* Μάγιδες, μαγίρες, μαγίς ; Hesychios, *s.v.* Μάγιδες.

[29] Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *In sancta lumina*, *hist.* 11 ; schol. *in* Aristophane, *Nuées*, 508a, Holwerda ; *Suda*, *s.v.* Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια ; Tzétzès *in* Aristophane, *Nuées*, 506a. Κατεῖναι : schol. *in* Clément, *Protreptique*, 10, 20.

[30] Cosmas *in* Grégoire de Nazianze, *Carmina*, 64, 284 ; *Etymologicum Magnum*, *Genuinum*, *Gudianum*, *s.v.* Μάγιδες, μαγίρες, μαγίς ; Hesychios, *s.v.* Μάγιδες ; Nonnos Abbas *in* Grégoire de Nazianze, *In sancta lumina*, *hist.* 11 ; schol. *in* Clément, *Protreptique*, 10, 20.

Table (*cont.*)

CATABASE & ANABASE	V^{e} aC	IV^{e} aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	PAUSANIAS	III^{e} pC	IV^{e} pC	POST
῾Υπέρχεσθαι									Philostrate, *VAT*, 8,19		
῾Υποχθόνιος									Philostrate, *VAT*, 8,19		
ANABASE											
᾿Αναβαίνειν					Diodore, 15,53,4			39,13			
᾿Αναδύεσθαι									Philostrate, *VAT*, 8,19		
᾿Αναπέμπειν									Philostrate, *VAT*, 8,19		[31]
᾿Αναστρέφειν								39,11			
᾿Αναφανέναι								39,12			
᾿Ανέχειν									Philostrate, *VAT*, 8,19		

---

[31] Schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, HOLWERDA. Ajoutons : ᾿Ανιέναι : NONNOS ABBAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *In sancta lumina*, *hist.* 11.

’Ανεῖναι							Maxime de Tyr *Dissertations*, 12,2				
’Ανέρχεσθαι			Sémos, 396F10			Plutarque, *De genio Socratis*, 21					

5 DÉSIGNATION DE LA NATURE DE TROPHONIOS

NATURE DE TROPHONIOS	VIIe–VIe aC	Ve aC	IVe–IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	IVe pC	Ve pC	POST
Homme (décédé, ou dénégation de ce fait, pas μάκαρ)	*Hymne homérique à Apollon*, 294–299				Cicéron, *Nature des dieux*, 3,22,49	Plutarque, fr. 133	Charax, 103F5	1,34,2		Grégoire de Nazianze, *in AP*, 8, 29		[32]
						Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 108e–109b	Lucien, *Dialogues des morts*, 10					
Héros (macarisme, ou dénégation de ce fait)							Lucien, *Dialogues des morts*, 10		Origène, *Contre Celse*, 3,35	Grégoire de Nazianze, *in AP*, 8, 29		[33]
							Lucien, *L'ami du mensonge*, 38					
							Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2					

---

[32] COSMAS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Chants*, 64, 284 ; NONNOS *in* GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 4, hist. 1 & 39, hist. 11 ; schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508ab, HOLWERDA ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a.

[33] Schol. *in* LUCIEN, *Dialogue des morts*, 10.

NATURE DE TROPHONIOS	VIIe–VIe aC	Ve aC	IVe–IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe pC	IVe pC	Ve pC	POST
Daimôn		[34]				Plutarque, *Visage . . . dans la lune*, 30 (Trophoniades)	Maxime de Tyr, *Dissertations*, 12,2		Origène, *Contre Celse*, 3,35 ; 7,35	Théodoret de Cyr, *Thérapeutique*, 10,1–6		[35]
		Cratinos, fr. 235 (?)[36]										
Demi-dieu (*hémitheos*)		[37]				Philon, *Ambassade à Gaius*, 78 et 93						
Dieu					Cicéron, *Nature des dieux*, 3, 22,49	Pline, 31,15	Lucien, *Dialogues des morts*, 10	1,34,2; 4,32,3–5	Origène, *Contre Celse*, 3,35			[38]
						Plutarque, *Sylla*, 17,1	Charax, 103F5		Philostrate, *VAT*, 8,19			
						Plutarque, *De genio*, 21						

---

[34] ARISTOPHANE, *Nuées*, 250–253 : les Nuées, auxquelles est comparé Trophonios, sont dites *daimônes*.

[35] Schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508ab, KOSTER.

[36] Il est possible que Trophonios soit compris dans les *daimônes* lébadéens salués dans le fragment.

[37] *CEG*, 1, 5 parle d'un *hémitheos*, mais sans le nommer. L'identification avec Trophonios est aléatoire.

[38] Schol. *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 508a, HOLWERDA ; TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a.

Table 5 (*cont.*)

Nature de Trophonios	VIIe–VIe aC	Ve aC	IVe–IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	Pausanias	IIIe pC	IVe pC	Ve pC	Post
Trophonios = Zeus (*theos* = *deus*)				*IG*, 7, 3090	Tite-Live, 45,27,8	Strabon, 9, 2, 38			Ampelius, 8, 3		Hesychios, s.v. Λεβάδεια	[39]
				IG, 7, 3098		*IG*, 7,3077			*AD*, 3, 1917, p. 421, n. 2, § 5			
						Plutarque, *Sylla*, 17,1						
Trophonios = Hermès					Cicéron, *Nature des dieux*, 3, 22,49					Obsequens, 50,110		

---

[39] Photios, *s.v.* Λεβάδεια.

6 PERSONNEL DE L'ORACLE

PERSONNEL DE L'ORACLE	V^{e} aC	IV^{e}–III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er} pC	II^{e} pC	PAUSANIAS, 9	III^{e} pC
Consultants locaux par "délégation" (?)[40]	Hérodote, 8,133			Diodore, 15,53,4		Polyen, *Stratiôtiques*, 2,3,8 (& *Excerpta*, 14,6)		
Devin (hiéroscopie)							39,6	
Esclaves affranchis								
Affranchi (ou futur affranchi) qui doit officier durant les sacrifices à Zeus et Trophonios (Andricos)[41]			*IG*, 7, 3083					
Hermai							39,7	
Hiérarques[42]			*IG*, 7, 3080–3081					
Prêtres (ἱερεῖς, au pluriel)							39,7–8 39,13	Philostrate, *VAT*, 8,19

---

[40] Hypothèse très plausible : voir *supra*, p. 59–61.

[41] Sur les obligations des affranchis consacrés, voir L. DARMEZIN, *Les affranchissements par consécration*, p. 219–222 (notre connaissance est très limitée).

[42] Magistrats de la cité qui supervisaient l'administration de tous les sanctuaires civiques. Ils ne sont donc pas à proprement parler membres du clergé local.

Table 6 (*cont.*)

Personnel de l'oracle	Ve aC	IVe–IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	Pausanias, 9	IIIe pC
pluriel distributif ? (en association avec les prêtres de Zeus Basileus[43])			*IG*, 7, 3080–3081					
singulier (= prêtre en chef ?): prêtre de Zeus Trophonios					*IG*, 7, 3077			*AD*, 3, 1917, p. 421, n. 2, § 5
Prêtresse de Héra Basilis[44]			*IG*, 7, 3097					
Prêtresse d'Homonoia auprès de Trophonios								*IG*, 7, 3426

---

[43] On ne peut être sûr qu'il s'agit des prêtres de Trophonios, car la dédicace est faite à Zeus et Trophonios. Ainsi, *IG*, 7, 3084–3085 sont des consécrations à Zeus seul, et les prêtres mentionnés sont évidemment ceux de Zeus Basileus.

[44] En acceptant que l'épiclèse Basilis soit l'équivalent de celle de Zeus, Basileus, ce qui est très vraisemblable. Mais nous ignorons le rôle éventuel de cette prêtrise dans le fonctionnement de l'oracle : voir *supra*, p. 15–16; 306–310.

Divers								
Celui qui tend l'échelle							39,10	
Ceux qui, au besoin, sortent les consultants du puits							39,11	
Ceux qui, au besoin, accueillent le consultant groggy							39,13	
Ceux qui gravent les tablettes relatant l'oracle							39,14	

7 LISTE DES CONSULTANTS

Consultant	Date de l'événement (réelle ou figurée)	Date de la source ou période de formation	V^{e} aC	IV^{e}aC	III^{e} aC	II^{e} aC	I^{er} aC	I^{er}pC	II^{e} pC	PAUSANIAS	III^{e}–IV^{e}pC
Aison	Ca 350 aC	Ca 350 aC		*IG*, 7, 3055[45]							
Amphidamas (?)	Ca 350 aC	Ca 350 aC		[*IG*, 7, 3055] Vatin							
Amyntas, roi de Macédoine (et peut-être un garde)[46]	Ca 350 aC	Ca 350 aC		*IG*, 7, 3055 garde:Vatin							
Apollonios de Tyane	Ier pC	I^{er}–III^{e} pC									Philostrate, *VAT*, 4,24 ; 8,19
Archenavidas de Pelléné	Ca 350 aC	Ca 350 aC		*IG*, 7, 3055							
Aristomène	VII^{e} aC (?)	VII^{e} aC (?)–160 pC								4,16,7	
Asclapiadas	Ca 350 aC	Ca 350 aC		*IG*, 7, 3055							

---

[45] Bien d'autres consultants avaient été notés, mais la pierre est fragmentaire, et perdue au demeurant (voir *supra*, p. 59–61).

[46] Le premier consultant, Amyntas Perdicca, selon une étonnante titulature (« roi des Macédoniens »), serait le neveu de Philippe II, évincé et finalement mis à mort peu après 336 (voir HAMMOND N.G.L. et J.G. GRIFFITHS, *Macedonia*, p. 702–704 ; N.G.L. HAMMOND, *The Macedonian State*, p. 137 et n. 1).

Béotiens (Épaminondas) avant Leuctres	371 aC	371 aC–III^{e} aC			Callisthène, 124F22a		Cicéron, *De divinatione*, 2,26,56		Polyen, *Excerpta*, 14,6	4,32,5–6	
							Diodore, 15,53,4		Polyen, *Stratiôtiques*, 2,3,8		
Call[—] de Chalcis	Ca 350 aC	Ca 350 aC		*IG*, 7, 3055							
Calliclidas d'Oponte	230–220 aC aC	230–220 aC aC			*IG*, 7, 4136						
Consultant anonyme	II^{e} aC	II^{e} aC				*IG*, 7, 3098					
Consultants fictifs: Béotiens	Passé lointain	IV^{e} aC ou *ante*		Héraclide du Pont, fr. 155							
Consultant fictif: Xouthos	Passé lointain	Fin V^{e} aC ou *ante*	Euripide, *Ion* 299–302 ; 392–409								
Consultant fictif	Fin V^{e} aC	Fin V^{e} aC	Cratinos, fr. 233–245								
Consultant fictif	Ca 400 aC	Ca 400 aC	Céphisodore, fr. 3–4								
Consultant fictif	IV^{e} aC	IV^{e} aC			Dicéarque, fr. 13–22						
Consultant fictif	IV^{e}–III^{e} aC	IV^{e}–III^{e} aC			Alexis, fr. 238						

Table 7 (*cont.*)

Consultant	Date de l'événement (réelle ou figurée)	Date de la source ou période de formation	Ante	Ve aC	IVe aC	IIIe aC	IIe aC	Ier aC	Ier pC	IIe pC	PAUSANIAS	IIIe–IVe pC	POST
Consultant fictif	IVe–IIIe aC	IVe–IIIe aC			Ménandre, fr. 352–354								
Consultant fictif	371 aC–125 pC	371 aC–125 pC[47]							Plutarque, *Histoires d'amour*, 1,771e–772				
Consultant fictif: Ménippe	IIIe aC	IIIe aC–IIe pC								Lucien, *Ménippe*, 22			
Consultant fictif: garde de Démétrios	IIIe aC	IIIe aC–160 pC									9,39,12		
Crésus/envoyé	VIe aC	VIe–430 aC		Hérodote, 1,46									
Eutychidès	96 aC	IVe pC ou *ante*										Obsequens, 50,110	
Evanthidas de Locride	Ca 350 aC	Ca 350 aC			*IG*, 7, 3055								
Hadrien & Antinoos (?)[48]	Ca 128 pC	Ca 128 pC			*IG*, 7, 1675								

---

[47] Comme la fête est fédérale, la date d'élaboration ne peut être avant 371 av. J.-C. : voir *supra*, p. 16–17.

[48] Rien ne dit qu'Hadrien (ou Antinoos) soit descendu dans l'antre, mais l'inscription prouve son passage à Lébadée : voir *supra*, p. 210–212.

« Harmatios »[49]	Passé lointain	XII^{e} pC ou *ante*											[50]
Mys/autochtone	480 aC	430 aC		Hérodote, 8,133									[51]
Parméniscos de Métaponte	Ca 500 aC ou *ante*	Ca 300 aC				Sémos, 396F10							
Pausanias le Périégète	160–180 pC	160–180 pC									9,39–40, 1–2		
Philippe II	369–336 aC	336 aC–II^{e} pC								Élien, *Histoires variées*, 3,45			
Pythonicos de Tanagra	Ca 350 aC	Ca 350 aC			*IG*, 7,3055								
Quintus Titius (Sylla ?)	86 aC	86 aC–125 pC							Plutarque, *Sylla*, 17,1				
Salvienus (Sylla ?)	86 aC	86 aC–125 pC							Plutarque, *Sylla*, 17,1				
Saon	Passé lointain	Ca 160 aC ou *ante*									9,40,1–2		
Te[lemach]os	Ca 350 aC	Ca 350 aC			*IG*, 7,3055								
Timarque	Fin Ve aC	*Ante* fin III^{e} aC[52]							Plutarque, *De genio Socratis*, 21–23				

---

[49] Le nom de ce personnage semble inventé sur une mauvaise lecture : voir *supra*, p. 307, n. 49.

[50] TZÉTZÈS *in* ARISTOPHANE, *Nuées*, 506a.

[51] Schol. *in* ARISTIDE, *Panathénaïque*, 107, 20.

[52] Si l'on accepte l'identification de Timarque dans le 10^{e} épigramme de CALLIMAQUE (*supra*, p. 182).

BIBLIOGRAPHIE

Les abréviations sont celles de l'*Année Philologique* (Paris).

La recension systématique s'arrête en 2000, mais bien des publications plus récentes ont été prises en compte. Je n'ai pas été à même de profiter des derniers travaux de J.N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife : the 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, Londres-New York, 2002, de D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford, 2001.

Adams R.D. et Victor M., *Principles of Neurology*, New York-. . ., 1993^{5}.

Aguilar R.M., *Elementos religiosos en los mitos de Plutarco*, dans *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, éd. Gallo I., Naples, 1996, p. 285–295.

Alderink L.J., *The Eleusinian Mysteries in Roman Imperial Times*, dans *ARNW*, 2, 18, 2, Berlin-New York, 1989, p. 1457–1498.

Aleshire S.B., *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, 1989.

Alexiou M., *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, 1974.

Amandry P., *Le culte des Nymphes et de Pan à l'antre côrycien*, dans *L'antre côrycien*, 2, Athènes, 1984, p. 397–425 (*BCH*, suppl. 9).

Idem, La ruine du temple d'Apollon à Delphes, dans *BAB*, 75, 1989, p. 26–47.

Amat J., *Passion de Perpétue et de Félicité, suivi des Actes*, Paris, 1996 (*Sources chrétiennes*, 417).

Ambrosino D., *Nuages et sens. Autour des* Nuées *d'Aristophane*, dans *QS*, 9, 1983, p. 3–60.

Ambühl A., Art. *Kerkyon*, dans *DNP*, 6, Stuttgart, 1999, col. 446.

Andrei O., *A. Claudius Charax di Pergamo. Interessi antiquari e antichità cittadine nell' età degli Antonini*, Bologne, 1984.

Annequin J., *Rêve, roman, initiation dans les « Métamorphoses » d'Apulée*, dans *DHA*, 22, 1996, p. 133–201.

Arafat K.W., *Pausanias' Greece. Ancient Artists and Roman Rulers*, Cambridge, 1996.

Arbesmann P.R., *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, Giessen, 1929 (*RGVV*, 21, 1).

Arnott W.G., *Alexis : The Fragments. A Commentary*, Cambridge, 1996 (*Cambridge Classical Texts and Commentaries*, 31).

Idem, Nechung : A Modern Parallel to the Delphic Oracle ?, dans *G&R*, 36, 1986, p. 152–157.

Athanassiadi-Fowden P., *Julian and Hellenism : an Intellectual Biography*, Oxford-New York, 1981.

Atkinson J.M., *Shamanisms Today*, dans *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992, p. 307–330.

Auffarth C., *Ein seltsamer Priester und seine Jünger : Typisches und Carakterisches in Bühnen-Sokrates des Aristophanes*, dans *Der fragende Sokrates*, éd. Pestalozzi K., Stuttgart-Leipzig, 1999, p. 77–97.

Avagianou A., *Physiology and Mysticism at Pherae. The Funerary Epigram for Lykophron*, dans *Kernos*, 15, 2002, p. 75–89.

Babelon E., *Traité des monnaies grecques et romaines*, 2 (3), Paris, 1914.

Babut D., *Le dialogue de Plutarque « Sur le démon de Socrate ». Essai d'interprétation*, dans *BAGB*, 1984, p. 51–76.

Idem, La doctrine démonologique dans le « De genio Socratis » : cohérence et fonction, dans *IL*, 35, 1983, p. 201–205.

Idem, La part du rationalisme dans la religion de Plutarque : l'exemple du « De genio Socratis », dans *ICS* (*Plutarch. Robert Flacelière in memoriam*, éds Marcovich M., Brenk F.E., Hershbell J.-P. et Stadter P.A.), 13, 1989, p. 383–408.

Balandier C., *Production et usages du miel dans l'Antiquité gréco-romaine*, dans *Des hommes et des plantes. Plantes méditerranéennes, vocabulaire et usages anciens. Table ronde, Aix-en-Provence, Mai 1992*, éds Amouretti M.-C. et Comet G., Aix-en-Provence, 1993, p. 93–125 (*Cahier d'histoire des techniques*, 2).

Baltes M., voir Dörrie H.

Barigazzi A., *Una nuova interpretazione del « De Genio Socratis »*, dans *ICS* (*Plutarch. Robert Flacelière in memoriam*, éds Marcovich M., Brenk F.E., Hershbell J.-P. et Stadter P.A.), 13, 1989, p. 409–425.

Idem, Plutarco e il dialogo « drammatico », dans *Prometheus*, 14, 1988, p. 141–163.

Baumgarten R., *Heiliges Wort und heilige Schrift bei den Griechen.* Hieroi Logoi *und verwandte Erscheinungen*, Tübingen, 1998.

Beardslee W.A., *VIII. De facie quae in orbe Lunae apparet (Moralia 920A–945D)*, dans *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, éd. Betz H.D., Leyde, 1975, p. 286–300.

Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire. I. La politique religieuse des Antonins (96–192)*, Paris, 1955 (*Collection d'études anciennes*).

Bélis A., *Musique et transe dans le cortège dionysiaque*, dans *Transe et théâtre. Actes de la table ronde internationale. Montpellier, 3–5 mars 1988*, éd. Ghiron-Bistagne P., Montpellier, 1989, p. 9–29 (*CGITA*, 4).

Benedum C., *Asklepios und Demeter. Zur Bedeutung weiblicher Gottheiten für den frühen Asklepioskult*, dans *JDAI*, 101, 1990, p. 137–157.

Bernabé A., *La laminetta orfica di Entella*, dans *Sicilia Epigrafica. Atti del convegno internazionale, Erice, 15–18 Ottobre 1998*, éd. Gulletta M.I., 1, Pise, 1999, p. 53–63 (*ASNP. Quaderni*, 7).

Idem, Plutarco e l'orfismo, dans *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, éd. Gallo I., Naples, 1996, p. 63–104.

Bernand A., *Sorciers grecs*, Paris, 1991 (*Pluriel*, 8762).

Bernand É., *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969.

Berti I., *Epigraphical Documentary Evidence for the Themis cult: Prophecy and Politics*, dans *Kernos*, 15, 2002, p. 225–234.

Beta S., *Il linguaggio erotico di Cratino*, dans *QUCC*, 40, 1992, p. 95–108.

Bethe E., Art. *Amphilochos*, dans *RE*, 2, Stuttgart, 1894, col. 1938–1940.

Betts G.G., *The Silence of Alcestis*, dans *Mnemosyne*, 18, 1965, p. 181–182.

Betz H.D., *Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus*, dans *HR*, 19, 1980, p. 287–295.

Idem, Lukian von Samosata und das Neue Testament, Berlin, 1976 (*Texte und Untersuchung zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 76).

Idem, Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri, dans *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, éds Faraone C.A. et Obbink D., New York-Oxford, 1991, p. 244–259.

Idem, The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature : The Case of the Oracle of Trophonius, dans *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near-East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*, éd. Hellholm D., Tübingen, 1983, p. 577–597.

Betz H.D. (éd.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leyde, 1975 (*Studia ad Corpus hellenisticum novi testamenti*, 3).

Betz H.D., Dirkse P.A., Smith E.W. Jr., *VI. De sera numinis vindicta (Moralia 548A–568A)*, dans *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, éd. Betz H.D., Leyde, 1975, p. 181–235.

Bevan E., *Water-Birds and the Olympian Gods*, dans *ABSA*, 84, 1989, p. 163–169.

Bianchi U., ʽΟ ΣΥΜΠΑΣ ʼΑΙΩΝ, dans *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata*, 1, Leyde, 1972, p. 277–286.

Bidez J. et Cumont F., *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 1, Paris, 1938 (réimpr. 1973).

Biraud M., *Parcours initiatiques dans les merveilles d'au-delà de Thulé*, dans *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11–14 avril 1991*, 1, Montpellier, 1992, p. 37–45 (*Séminaire d'études sur les mentalités antiques*).

Birge D.E., *The Grove of the Eumenides. Refuge and Hero Shrine in* Oedipus at Colonus, dans *CJ*, 80, 1984, p. 11–17.

Eadem, *Sacred Groves in the Ancient Greek World*, Ann Arbor, 1982.

Blackmore S.J., *Beyond the Body. An Investigation of Out-the-Body Experience*, Londres, 1982.

Eadem, *Dying to Live. Near-Death Experiences*, Buffalo, 1993.

Boardman J., *Early Greek Vase Painting. 11th–6th Centuries BC*, Londres, 1998.

Bodéüs R., *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Québec-Paris, 1992 (*Noésis*).

Bodson L., *Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes*, dans *AC*, 50, 1981, p. 51–78.

Eadem, ʽΙΕΡΑ ΖΩΙΑ. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978 (*Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres*, 63, 2).

Böhlau J., *Aus ionischen und italischen Nekropolen. Ausgrabungen und Untersuchungen zu Geschichte der nachmykenischen griechischen Kunst*, Leipzig, 1898.

Böhme R., *Orpheus. Das Alter des Kitharoden*, Berlin, 1953.

Idem, *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*, Berne, 1970.

Bollansée J., *Hermippos of Smyrna and His Biographical Writings. A Reappraisal*, Louvain, 1999 (*Studia hellenistica*, 35).

Bolton J.D.P., *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.

Bompaire J., *Le sacré dans les discours d'Aélius Aristide*, dans *REG*, 102, 1989, p. 28–39.

Bon A., *Forteresses médiévales de la Grèce centrale*, dans *BCH*, 61, 1937, p. 136–208.

Bonnechere P., *Les dieux du* Trophonion *lébadéen : panthéon ou amalgame ?*, dans *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2e partie)*, éd. Pirenne-Delforge V., Liège, 1998, p. 91–108 (*Kernos*, suppl. 8).

Idem, *Mantique, transe et phénomènes psychiques à Lébadée. Entre rationnel et irrationnel en Grèce et dans la pensée moderne*, dans *Religion and Rationalism in Ancient Greece, Rhodes, 24–29 May, 2001. Acts of the 8th International Conference of the International Centre for the Study of Ancient Greek Religion* = *Kernos*, 15, 2002, p. 79–86.

Idem, *Les oracles de Béotie*, dans *Kernos*, 3, 1990, p. 53–65.

Idem, *La personnalité légendaire de Trophonios*, dans *RHR*, 216, 1999, p. 259–297.

Idem, *The Place of the Sacred Grove* (alsos) *in the Mantic Rituals of Greece. The Example of the* alsos *of Trophonios at Lebadeia* (*Boiotia*), dans *Sacred Ritual Practices in Gardens and Landscapes. Acts of the Symposium held at Dumbarton Oaks, May 10–11, 2002*, Washington DC, Dumbarton Oaks, 2003, à paraître.

Idem, *Prairies et jardins grecs, de la Grèce de Platon à l'Angleterre d'Alexander Pope*, dans Κῆποι. *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, 2001, p. 29–50 (*Kernos*, suppl. 11).

Idem, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes-Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 3).

Idem, *La scène d'initiation des* Nuées *d'Aristophane et Trophonios : nouvelles lumières sur le culte lébadéen*, dans *REG*, 111, 1998, p. 436–480.

Idem, *Trophonios : un héros « chamanique » ?* dans *Actes du IX^e^ Congrès International sur la Béotie Antique*, éds Fossey J.M. et Cosmopoulos M., Chicago, à paraître.

IDEM, *Trophonius of Lebadea : Mystery Aspects of an Oracular Cult in Boiotia*, dans *Mysteria. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, éd. COSMOPOULOS M., Londres-New York, 2002, p. 169–192.

BONNECHERE P. et M., *Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle*, dans *LEC*, 57, 1989, p. 289–302.

BORGEAUD P., *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996 (*La librairie du XX^e siècle*).

IDEM, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.

IDEM, *Rhésos et Arganthoné*, dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, éd. BORGEAUD P., Genève, 1991, p. 51–59 (*Recherches et rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève*, 3).

BOUCHÉ-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 t., Paris, 1879–1882.

BOUDON V., *Galien et le sacré*, dans *BAGB*, 1988, p. 327–337.

BOULOGNE J., *Apollonius de Tyane. Le mythe avorté d'une sagesse totale*, dans *BAGB*, 1999, p. 300–310.

IDEM, *Les couleurs du ciel, ou la réécriture par Plutarque des mythes eschatologiques de Platon*, dans *Euphrosyne*, 27, 1999, p. 19–29.

IDEM, *L'enfer ouranien de Plutarque*, dans *L'imaginaire religieux gréco-romain*, éd. THOMAS J., Perpignan, 1994, p. 217–234.

BOURGUIGNON E., *Trance and Shamanism : What's in a Name ?*, dans *Journal of Psychoactive Drugs* (Special Issue : *Shamanism and Altered States of Consciousness*), 21, 1989, p. 9–15.

BOURGUIGNON E. (éd.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus, 1973.

BOUSQUET J., *Notes épigraphiques (Athènes, Paros, Hyettos)*, dans *BCH*, 101, 1977, p. 451–454.

BOUTEILLER M., *Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950 (*Bibliothèque de philosophie contemporaine, psychologie et sociologie*).

BOUVIER D., *La mémoire et la mort dans l'épopée homérique*, dans *Kernos*, 12, 1999, p. 57–71.

BOWIE A.M., *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge, 1993.

BOWIE E.L., *Le portrait de Socrate dans les* Nuées *d'Aristophane*, dans *Le rire des Anciens. Actes du colloque international (Université de Rouen, École Normale Supérieure, 11–13 janvier 1995)*, éds TRÉDÉ M. et HOFFMANN P., Paris, 1998, p. 53–66 (*Études de littérature ancienne*, 8).

BOYANCÉ P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1972^2 (*BEFAR*, 141).

IDEM, *Études sur le* Songe de Scipion *(Essai d'histoire et de psychologie religieuse)*, Bordeaux-Paris, 1936 (*Bibliothèque des Universités du Midi*, 20).

IDEM, *Note sur l'éther chez les Pythagoriciens, Platon et Aristote*, dans *REG*, 80, 1967, p. 202–209.

BREGLIA PULCI DORIA L., *Miti di Demetra e storia beotica*, dans *DHA*, 12 1986, p. 217–240.

BRELICH A., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Rome, 1958.

IDEM, *Heros. Il culto greco degli eroi e il problema degli esseri semi-divini*, Rome, 1959.

IDEM, *Les monosandales*, dans *La nouvelle Clio*, 9, 1955–1957, p. 469–484.

BREMMER J.N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.

IDEM, *Jokes, Jokers and Jokebooks in Ancient Greek Culture*, dans *A Cultural History of Humour. From Antiquity to the Present Day*, éds BREMMER J.N. et ROODENBURG H., Cambridge, 1997, p. 11–28.

IDEM, *Orpheus : From Guru to Gay*, dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, éd. BORGEAUD P., Genève, 1991, p. 13–30 (*Recherches et rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève*, 3).

IDEM, *Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece*, dans *Secrecy and Concealment*, éds KIPPENBERG H. et STROUMSA G., Leyde-New York-Cologne, 1995, p. 61–78 (*Studies in History of Religions*, 65).

IDEM, *The Rise and Fall of the Afterlife: the 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, Londres-New York, 2002.

IDEM, *Symbols of Marginality from the Early Pythagoreans to Late Antique Monks*, dans *G&R*, 39, 1992, p. 205–214.

BRENK F.E., *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, dans *ANRW*, 2, 36, 1, Berlin-New York, 1987, p. 248–349.

IDEM, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, dans *ANRW*, 2, 16, 3, Berlin-New York, 1986, p. 2068–2145.

IDEM, *The Origin and Return of the Soul in Plutarch*, dans *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio internacional sobre Plutarco (Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992)*, éd. GARCIA VALDÈS M., Madrid, 1994, p. 3–24.

IDEM, *Time as Structure in Plutarch's* The Daimonion of Sokrates, dans *Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, éd. VAN DER STOCKT L., Louvain, 1996, p. 29–51 (*Studia Hellenistica*, 32).

BRILLANTE C., *Tantalo e Pelope nell'*Olimpica *I di Pindaro*, dans *QUCC*, 67, 1991, p. 15–24.

BRISSON L., *Le corps « dionysiaque ». L'anthropologie décrite dans le Commentaire sur le Phédon de Platon (1, par. 3–6) attribué à Olympiodore est-elle orphique ?*, dans ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΗΣ, *Chercheurs de Sagesse: Hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, p. 481–499 (*Collection des Études Augustiniennes*, 131) (= partie VII de *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*).

IDEM, *Introduction à la philosophie du mythe, I. Sauver les mythes*, Paris, 1996 (*Essais d'art et de philosophie*).

IDEM, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot-Brookfield, 1995 (*Variorum Collected Studies Series*, CS 476).

IDEM, *Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique*, dans *ANRW*, 2, 36, 4, Berlin-New York, 1990, p. 2867–2931 (= partie IV de *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*).

IDEM, *Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien*, dans *Le secret*, éd. DUJARDIN P., Lyon, 1987, p. 87–101 (= partie II de *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*).

BRONEER O., *Excavations at Isthmia. Fourth Campaign, 1957–1958*, dans *Hesperia*, 28, 1959, p. 298–343.

BRULÉ P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*, Paris, 1987 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 363).

BRUNER T.F., *Marihuana in Ancient Greece and Rome? The Literary Evidence*, dans *Bulletin of the History of Medecine*, 47, 1973, p. 344–355.

BUCK R.J., *Boiotia and the Boiotian League, 432–371 B.C.*, Edmonton, 1994.

IDEM, *A History of Boiotia*, Edmonton, 1979.

BURKERT W., *Concordia Discors: the Literary and the Archaeological Evidence of the Sanctuary of Samothrace*, dans *Greek Sanctuaries. New Approches*, éds MARINATOS N. et HÄGG R., Londres-New York, 1993, p. 178–191.

IDEM, *Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, dans *Jewish and Christian Self-Definition*, éds MEYER B.F. et SANDERS E.P., 3, Philadelphie, 1982, p. 1–22.

IDEM, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, trads DEFORGE B. et BARDOLLET L., Paris, 1992 (*Vérité des mythes*).

IDEM, ΓΟΗΣ. *Zum griechischen « Schamanismus »*, dans *RhM*, 105, 1962, p. 36–55.

IDEM, *Greek Religion. Archaic and Classical*, trad. RAFFAN J., Cambridge (Mass.), 1985.

IDEM, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trad. BING P., Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983.

IDEM, Katagógia-Anagógia *and the Goddess of Knossos*, dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986*, éds HÄGG R., MARINATOS N. et NORDQUIST G.C., Stockholm, 1988, p. 81–88 (*Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, in 8°*, 38).

Idem, Le laminette auree : da Orfeo a Lampone, dans *Orfismo in Magna Grecia. Atti del 14° Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6–10 ottobre 1974*, Naples, 1975, p. 81–104.

Idem, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, trad. Minar E.L., Cambridge (Mass.), 1972.

Idem, Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras, dans *Phronesis*, 14, 1969, p. 1–30.

Bursian C., *Geographie von Griechenland*, 1. *Das nördliche Griechenland*, Leipzig, 1862.

Busine A., *La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique*, dans *Kernos*, 15, 2002, p. 187–198.

Buxton R., *Le voile et le silence dans* Alceste, dans *CGITA*, 3, 1987, p. 167–178.

Byl S., *Encore une dizaine d'allusions éleusiniennes dans les* Nuées *d'Aristophane*, dans *RBPh*, 66, 1988, p. 68–77.

Idem, Les Mystères d'Éleusis dans les Nuées, dans *Mythe et philosophie dans les* Nuées *d'Aristophane*, éds Byl S. et Couloubaritsis L., Bruxelles, 1994, p. 11–68 (*Ébauches*).

Idem, Les Nuées *d'Aristophane : parodie d'une initiation à Lébadée ?*, dans *RBPh*, 78, 2000, p. 19–29.

Idem, La parodie de Diogène d'Apollonie dans les Nuées, dans *RBPh*, 72, 1994, p. 5–9.

Idem, Parodie d'une initiation dans les Nuées *d'Aristophane*, dans *RBPh*, 58, 1980, p. 5–21.

Idem, Pourquoi Aristophane a-t-il intitulé sa comédie de 423 les Nuées *?*, dans *RHR*, 204, 1987, p. 239–248.

Cabanes P., *Le concours des* Naia *de Dodone*, dans *Nikephoros*, 1, 1988, p. 49–84.

Calame C., *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, 2 t., Rome, 1977.

Idem, L'Éros dans la Grèce antique, Paris, 1996 (*L'Antiquité au présent*).

Idem, Invocations et commentaires « orphiques » : transpositions funéraires de discours religieux, dans *Discours religieux dans l'Antiquité. Actes du colloque – Besançon, 27–28 janvier 1995*, éds Mactoux M.M. et Geny É., Paris, 1995, p. 11–30 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, 578; *Lire les polythéismes*, 4).

*Idem, Mort héroïque et culte à mystère dans l'*Œdipe à Colone *de Sophocle. Actes rituels au service de la création mythique*, dans *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996*. éd. Graf F., Stuttgart-Leipzig, 1996, p. 326–356.

Calandra E., *Oltre la Grecia. Alle origini del filellenismo di Adriano*, Naples, 1996 (*Aucnus*, 4).

Callegari L. (éd.), *La grotta di Trofonio. Opera comica in due atti*, Bologne, s.d. (*Bibliotheca musica bononiensis*, IV N. 18 B).

Caraffa F., Art. *Cosma e Damiano*, dans *Bibliotheca Sanctorum*, 4, Rome, 1964, col. 223–237.

Carettoni G., *Scavo del tempio di Apollo a Hierapolis (Rapporto preliminare)*, dans *ASAA*, 61–62, 1963–1964, p. 411–433.

Casadio G., *La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora*, dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, éd. Borgeaud P., Genève, 1991, p. 119–155 (*Recherches et rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève*, 3).

Idem, A proposito di un recente volume su problemi di storia della religione greca, dans *QUCC*, 65, 1990, p. 163–174.

Casevitz M., *Les mots du rêve en grec ancien*, dans *Ktèma*, 7, 1982, p. 67–73.

Cavalier O., *Deux acquisitions d'archéologie au Musée Calvet d'Avignon*, dans *Revue du Louvre*, 6, 1990, p. 443–454.

Chamonard J. et Legrand P.-E., *Inscriptions de Notion*, dans *BCH*, 18, 1894, p. 216–221.

Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968.

Christou C., Πότνια θηρῶν. *Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit*, Thessalonique, 1968.

Clark R.J., *Trophonios : The Manner of his Revelation*, dans *TAPhA*, 99, 1968, p. 63–75.

Clarke E.D., *Travels in Various Countries of Europe, Asia, and Africa*, 7, Londres, 1818^{4}.

Clay J.S., *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, 1989.

Eadem, *Tendenz and Olympian Propaganda in the Homeric Hymn to Apollo*, dans *Apollo. Origins and Influences*, éd. Solomon J., Tucson-Londres, 1994, p. 23–36.

Clinton K., *The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C. to A.D. 267*, dans *ANRW*, 2, 18, 2, Berlin-New York, 1989, p. 1499–1539.

Idem, *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athens*, dans *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult*, éd. Hägg R., Stockholm, 1994, p. 17–34 (*Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, in 8°*, 13).

Idem, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries. The Martin P. Nilsson Lectures on Greek Religion, Delivered 19–21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens*, Stockholm, 1992 (*Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, in 8°*, 11).

Idem, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphie, 1974 (*TAPhS*, 64, 3).

Idem, *Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries*, dans *Mysteria. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, éd. Cosmopoulos M., Londres-New York, 2002, p. 50–78.

Coldstream J.N., *A Protogeometric Nature Goddess from Knossos*, dans *BICS*, 31, 1984, p. 93–104.

Cole S.G., *The Mysteries of Samothrace during the Roman Period*, dans *ANRW*, 2, 18, 2, Berlin-New York, 1989, p. 1564–1598.

Eadem, *New Evidence for the Mysteries of Dionysos*, dans *GRBS*, 21, 1980, p. 223–238.

Eadem, *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*, Leyde, 1984 (*EPRO*, 96).

Connor W.R., *Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece*, dans *ClAnt*, 7, 1988, p. 155–189.

Cook A.B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, 3 t., Cambridge, 1914–1940.

Cook B.F., Art. *Aristaios* 1, dans *LIMC*, 2, Zurich-Munich, 1984, p. 603–607.

Cordero N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles, 1997^{2}.

Corlu A., *Le démon de Socrate*, Paris, 1970.

Corrigan K., *Body and Soul in Ancient Religious Experience*, dans *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek and Roman*, éd. Armstrong A.H., Londres, 1986, p. 360–383.

Corsano M., *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*, Lecce, 1988.

Couloubaritsis L., *Initiation et pédanterie*, dans *Mythe et philosophie dans les* Nuées *d'Aristophane*, éds Byl S. et Couloubaritsis L., Bruxelles, 1994, p. 69–85 (*Ébauches*).

Courbin P., *La céramique géométrique de l'Argolide*, 2 t., Paris, 1966 (*BEFAR*, 208).

Courcelle P., *« Trames veritatis ». La fortune patristique d'une métaphore platonicienne* (Phédon, *66b*), dans *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 203–210.

Crahay R., *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris, 1956 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 138).

Culianu I., *Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco*, dans *SSR*, 4, 1980, p. 287–303.

Cumont F., *Écrits hermétiques, I. Sur les douze lieux de la sphère*, dans *RPh*, 42, 1918, p. 63–79.

Idem, *Écrits hermétiques, II. Le médecin Thessalus et les plantes astrales d'Hermès Trismégiste*, dans *RPh*, 42, 1918, p. 85–108.

Idem, *Les enfers selon l'Axiochos*, dans *CRAI*, 1920, p. 272–285.

Idem, *Lux perpetua*, Paris, 1949.

Idem, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.

Dagron G., *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles, 1978 (*Studia hagiographica*, 62).

Dakaris S., *The Dark Palace of Hades*, dans *Archaeology*, 15, 1962, p. 85–93.

Idem, *Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra*, dans *Neue Ausgräbungen in Griecheland*, Olten, 1963, p. 35–55 (*AK*, suppl. 1).

Darmezin L., *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, Nancy, 1999 (*Études anciennes*, 22).

Eadem, *Quelques problèmes relatifs à l'affranchissement en Béotie*, dans *La Béotie antique. Lyon-Saint-Étienne, 16–20 mai 1983*, Paris, 1985, p. 325–331.

da Silva A., *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et ses frères*, s.l., 1994 (*Héritage et projet*, 52).

Daumas M., *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires*, Paris, 1998 (*De l'archéologie à l'histoire*).

David-Neel A., *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1929.

Davis S.J., *The Cult of Saint Thecla: a Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford-New York, 2001 (*Oxford Early Christian Studies*).

Delatte A., *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934 (*Collection d'études anciennes*).

Delavaux-Roux M.-H., *Danse et transe. La danse au service du culte de Dionysos dans l'antiquité grecque. Approche et méthode de reconstitution*, dans *Transe et théâtre. Actes de la table ronde internationale. Montpellier, 3–5 mars 1988*, éd. Ghiron-Bistagne P., Montpellier, 1989, p. 31–53 (*CGITA*, 4).

Eadem, *Les danses armées en Grèce antique*, Aix-en-Provence, 1993.

Eadem, *Les danses dionysiaques*, Aix-en-Provence, 1995.

Delcourt M., *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 146).

Delivorrias A., Art. *Aphrodite*, dans *LIMC*, 2, Zurich-Munich, 1984, p. 2–151.

De Loos-Dietz E.P., *Traces de l'Antiquité. Deux femmes,* monosandaloi, *sur un relief du XII^{e} siècle à Toulouse*, dans *BABesch*, 73, 1998, p. 153–175.

Demandt K., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr.*, Munich, 1989 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

Déonna W., Μονοκρήπιδες, dans *RHR*, 112, 1935, p. 50–72.

Idem, *Orphée et l'oracle de la tête coupée*, dans *REG*, 28, 1925, p. 44–69.

Idem, *Quelques croyances superstitieuses de la Grèce antique*, dans *REG*, 44, 1931, p. 361–367.

Idem, *Le symbolisme de l'œil*, Paris, 1965.

de Polignac F., *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces, sociétés, $VIII^{e}$–VII^{e} siècles avant J.-C.*, Paris, 1995^{2}.

Desideri P., *Il* De genio Socratis *di Plutarco: un esempio di « storiografia tragica »*, dans *Athenaeum*, 64, 1984, p. 569–586.

Detienne M., *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, [Paris], 1998 (Bibliothèque des sciences humaines).

Idem, *De la catalepsie à l'immortalité de l'âme. Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide*, dans *La nouvelle Clio*, 10, 1958–1960, p. 123–135.

Idem, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977.

Idem, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles-Berchem, 1962 (*Collection Latomus*, 57).

Idem, *Les jardins d'Adonis. Mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972 (*Bibliothèque des histoires*).

Idem, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1994^{2} (*Agora. Les classiques*, 154).

Idem, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 165).

Dettori E., *Il dialogo tra Socrate e Strepsiade in Aristoph.* Nub. *260–262*, dans *Seminari Romani*, 1, 1998, p. 57–72.

Deubner L.A., *De incubatione*, Leipzig, 1900.

Devereux G., *Transe et sexualité*, dans *Les Corps à Prodiges*, Paris, 1977, p. 67–91.

Dieterich A., *Über eine Szene der aristophanischen* Wolken, dans *RhM*, 48, 1893, p. 275–283.

Dietrich B.C., *Death, Fate and the Gods: the Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, Londres, 1965.

Diez de Velasco F., *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más altá en la Grecia antigua*, Madrid, 1995 (*Paradigmas. Biblioteca de Ciencias de las Religiones*, 8).

Dillon J.M., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, Londres, 1996^2.

Idem, Plutarch and Second Century Platonism, dans *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek and Roman*, éd. Armstrong A.H., Londres, 1986, p. 214–229.

Dodds E.R., *Euripides.* Bacchae, Oxford, 1960^2.

Idem, Les Grecs et l'irrationnel, trad. Gibson M., Paris, 1965 [1959].

Idem, Pagan and Christians in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine, Cambridge, 1965.

Dodwell E., *A Classical and Topographical Tour through Greece during the Years 1801, 1805, and 1806*, 1, Londres, 1819.

Döring K., *Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut.,* de genio Socratis *Kap. 20–24)*, dans *Mnemosyne*, 37, 1984, p. 376–392.

Dörrie H., *Der Platonismus in der Antike, III. Der Platonismus in 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1993.

Idem et Dörries H., Art. *Erotapokrisis*, dans *RAC*, 6, 1966, col. 342–370.

Dossin G., *Une consultation de l'oracle de Trophonios à Lébadée*, dans *MB*, 25, 1921, p. 209–220.

Dover K.J., *Aristophanes* : Clouds, Oxford, 1968.

Idem, Socrates in the Clouds, dans *The Philosophy of Socrates*, éd. Vlastos G., New York, 1971, p. 50–77.

Dowden K., *Apollon et l'esprit dans la machine : origines*, dans *REG*, 92, 1979, p. 293–318.

Idem, Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes, dans *REG*, 93, 1980, p. 486–492.

Ducat J., *Les hilotes*, Paris, 1990.

Duchemin J., *Pindare poète et prophète*, Paris, 1955 (*Collection d'études anciennes*).

Dunant F., Art. *Agathodaimon*, dans *LIMC*, 1, Zurich-Munich, 1981, p. 277–282.

Edelstein E.J. et L., *Asclepius. Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 t., Baltimore-Londres, 1945.

Edgeworth R., *The Ivory Gate and the Threshold of Apollo*, dans *C&M*, 37, 1986, p. 145–160.

Edmunds L., *The Cults and the Legends of Oedipus*, dans *HSPh*, 85, 1981, p. 221–238.

Idem, Oedipus. The Ancient Legend and its Later Analogues, Baltimore-Londres, 1985.

Eitrem S., *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zurich, 1947 (*Albae Vigiliae*, N.F., 5).

Eliade M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968^2 (*Bibliothèque scientifique*).

Idem, Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation, Paris, 1976 [1959] (*Idées*, 332).

Idem, Zalmoxis. The Vanishing God. Comparative Studies in the Religion and Folklore of Dacia and Eastern Europe, trad. Trask W.R., Chicago-Londres, 1972 [1970].

Engelmann H., *Artemis protothronia*, dans *ZPE*, 117, 1997, p. 18.

Étienne R. et Braun J.-P., *Ténos I. Le sanctuaire de Poséidon et d'Amphitrite*, Paris, 1986.

Étienne R. et Knoepfler D., *Hyettos de Béotie et la chronologie des archontes fédéraux entre 250 et 171 av. J.-C.*, Paris, 1976 (*BCH*, suppl. 3).

Faure P., *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964 (*École française d'Athènes. Travaux et Mémoires des anciens membres étrangers de l'école et de divers savants*, 14).

Fauth W., *Aphrodites Pantoffel und die Sandale des Hekate*, dans *GB*, 12–13, 1985–1986, p. 193–211.

Idem, Astraios und Zalmoxis. Über Spuren pythagoreischer Aretalogie im Thule-Roman des Antonius Diogenes, dans *Hermes*, 106, 1978, p. 220–241.

Fauvel L.-F.-S., voir Lowe C.G.

Fédou M., *Christianisme et religions païennes dans le « contre Celse » d'Origène*, Paris, 1988 (*Théologie historique*, 81).

Festugière A.-J., *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *RB*, 48, 1939, p. 45–77 (= *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 141–180).

Idem, Hermétisme et mystique païenne, Paris, 1967.

Idem, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile, Paris, 1932 (*Études bibliques*).

Idem, La révélation d'Hermès Trismégiste, 1. *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1950 (*Études bibliques*).

Idem, Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos, dans *MEFR*, 66, 1954, p. 79–99.

Feubel R., *Die attische Nymphenreliefs und ihre Vorbilder*, Diss. Heidelberg, 1935.

Feyerabend B., *Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides*, dans *RhM*, 127, 1984, p. 1–22.

Fiore C., *Aspetti sciamanici di Orfeo*, dans *Orfeo e l'orfismo. Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia 1985–1991)*, éd. Masaracchia A., Rome, 1993, p. 409–424 (*QUCC, Atti di Convegni*, 4).

Flacelière R., Notice à *Plutarque, Sur la disparition des oracles*, dans Plutarque, *Œuvres morales*, 6 : *dialogues pythiques*, Paris, 1974, p. 83–98 (*CUF*).

Flinterman J.-J., *Power,* Paideia, *& Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs, and Political Ideas in Philostratus'* Life of Apollonius, Amsterdam, 1995 (*Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology*, 13).

Fontenelle, *Histoire des oracles*, Paris, 1742 [1687].

Fontenrose J.E., *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1988.

Idem, Python. A Study of Delphic Myth and its Origins, Berkeley-Los Angeles, 1959.

Forrat M. (trad.) et Des Places E. (éd.), *Eusèbe de Césarée. Contre Hiéroclès*, Paris, 1986 (*Sources chrétiennes*, 333).

Foschia L., *La réutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IV^{e}–VII^{e} s.)*, dans *REG*, 113, 2000, p. 413–434.

Fossey J.M., *The Cities of the Kopaïs in the Roman Period*, dans *ANRW*, 2, 7, 1, Berlin-New York, 1979, p. 549–591.

Fouache É. et Quantin F., *Représentations et réalité géographique de l'entrée des enfers de Thesprôtie*, dans *La nature et ses représentations dans l'Antiquité. Actes du colloque des 24 et 25 octobre 1996. École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud*, éd. Cusset C., Paris, 1999, p. 29–61 (*Documents. Actes et rapports pour l'éducation*) [= Arob@se, 1 (http ://www.liane.net/arobase/v1_n1/enf.html)].

Fougères G., *Grèce*, Paris, 1911^{2} (*Collection des Guides-Joanne*).

Fowden G., *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, trad. Mandosio J.-M., Paris, 2000 [1986] (*L'âne d'or*).

Fowler R.L., *Greek Magic, Greek Religion*, dans *ICS*, 20, 1995, p. 1–22.

Frantz A., *The Athenian Agora, 24 : Late Antiquity : A.D. 267–700*, Princeton, 1988.

Eadem, From Paganism to Christianity in the Temples of Athens, dans *Dumbarton Oaks Papers*, 19, 1965, p. 187–205.

Fraser P.M., Art. *Lycophron*, dans *OCD*, Oxford-New York, 1996^{3}, p. 895–896.

Idem, Samothrace. Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts of New York University. 2.1. The Inscriptions on Stone, Londres, 1960.

Frazer J.G., *Pausanias's Description of Greece*, 5 t., Londres, 1898.

Frère J., *L'aurore de la science des rêves : Aristote*, dans *Ktèma*, 8, 1983, p. 27–37.

Freyburger-Galland M.-L., *Aristophane, l'initiation dévoilée ou parodiée ?* (*d'après les* Nuées), dans *L'initiation. Actes du colloque international de Montpellier, 11–14 avril 1991*, 2, Montpellier, 1992, p. 185–197.

Frontisi-Ducroux F., *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975 (*Textes à l'appui*).

Frutiger P., *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris, 1930.

Fuchs W., *Attische Nymphenreliefs*, dans *AM*, 77, 1962, p. 242–249.

Gager J.G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville-New York, 1972 (*Society of Biblical Literature. Monograph Series*, 16).

Gallini C., Καταποντισμός, dans *SMSR*, 34, 1963, p. 61–90.

Ganschinietz R., Art. *Katabasis*, dans *RE*, 10, Stuttgart, 1919, col. 2359–2449.

Garezou M.-X., Art. *Orpheus*, dans *LIMC*, 7, Zurich-Munich, 1994, p. 81–105.

Gavrilaki I. et Tzifopoulos Y.Z., *An « Orphic-Dionysiac » Gold* Epistomion *from Sfakaki near Rethymno*, dans *BCH*, 122, 1998, p. 343–355.

Geertz C., *Religion as a Cultural System*, *in Anthropological Approaches to the Study of Religion*, éd. Banton M., New York-Washington, 1966, p. 1–46.

Gell W., *The Itinerary of Greece. Containing One Hundred Routes in Attica, Boeotia, Phocis, Locris, and Thessaly*, Londres, 1919.

Gelzer T., *Aristophanes und seine Sokrates*, dans *MH*, 13, 1956, p. 65–93.

Ghiandoni O.E., Art. *Mneme*, dans *LIMC*, 6, Zurich-Munich, 1992, p. 628–629.

Eadem, Art. *Mnemosyne*, dans *LIMC*, 6, Zurich-Munich, 1992, p. 629–630.

Gignoux P., *« Corps osseux et âme osseuse » : essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien*, dans *JA*, 267, 1979, p. 41–79.

Idem, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances*, Paris, 1991 (*Collection des sources pour l'histoire de l'Asie centrale pré-islamique*, 2, 1; *Studia Iranica*, cahier 9).

Idem, *La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne*, dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, p. 63–69.

Idem, *Les voyages chamaniques dans le monde iranien*, dans *Monumentum Georg Morgenstierne*, 1, Leyde, 1981, p. 244–265 (*Acta Iranica*, 21).

Gilberg R., *How to Recognize a Shaman among Other Religious Specialists ?*, dans *Shamanism in Eurasia*, éd. Hoppal M., Göttingen, 1984, p. 21–27.

Ginouvès R., *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, 1962 (*BEFAR*, 200).

Godart L. et Sacconi A., *Les dieux thébains dans les archives mycéniennes*, dans *CRAI*, 1996, p. 95–113.

Göttling K.W., *Narratio de oraculo Trophonii*, Iéna, 1842.

Idem, *Das Orakel des Trophonios*, dans Göttling K.W., *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume*, 1, Halle, 1851, p. 157–169.

Gomme A.W. et Sandbach F.B.A., *Menander. A Commentary*, Oxford, 1973.

Gottschalk H.B., *Heraclides of Pontus*, Oxford, 1980.

Graf F., Art. *Agathos Daimon*, dans *DNP*, 1, Stuttgart-Weimar, 1996, col. 242–243.

Idem, Art. *Aither*, dans *DNP*, 1, Stuttgart-Weimar, 1996, col. 366–367.

Idem, Art. *Asklepios*, dans *DNP*, 2, Stuttgart-Weimar, 1997, col. 94–99.

Idem, *Bois sacrés et oracles en Asie Mineure*, dans *Les bois sacrés. Actes du Colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^e^ section), Naples, 23–25 novembre 1989*, Naples, 1993, p. 23–29 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 10).

Idem, *Dionysian and Orphic Eschatology : New Texts and Old Questions*, dans *Masks of Dionysus*, éds Carpenter T.H. et Faraone C.A., Ithaca-Londres, 1993, p. 239–258 (*Myth and Poetics*).

Idem, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York, 1974 (*RGVV*, 33).

Idem, *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, dans *Le sanctuaire grec*, éd. Schachter A., Vandœuvres-Genève, 1990, p. 159–203 (*Entretiens Hardt*, 37).

Idem, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994.

Idem, *Maximos von Aigai. Ein Beitrag zu Überlieferung über Apollonios von Tyana*, dans *JAC*, 27–28, 1984–1985, p. 65–73.

IDEM, *Orpheus. A Poet among Men*, dans *Interpretations of Greek Mythology*, éd. BREMMER J.N., Londres, 1988, p. 80–106.

IDEM, *Textes orphiques et rituel bacchique*, dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, éd. BORGEAUD P., Genève, 1991, p. 87–102 (*Recherches et rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève*, 3).

GRAINDOR P., *Athènes sous Hadrien*, Le Caire, 1934.

GRANDJEAN Y., *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leyde, 1975 (*EPRO*, 49).

GREGORY T.E., *The Survival of Paganism in Christian Greece : A Critical Essay*, dans *AJPh*, 107, 1986, p. 229–242.

GRESE W.C., *Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature*, Leyde, 1979 (*Studia ad Corpus hellenisticum novi testamenti*, 5).

GRIFFITHS J.G., *Apuleius of Madauros. The Isis-Book* (Metamorphoses, *Book XI*), Leyde, 1975 (*EPRO*, 39).

GRUPPE O., Art. *Trophonios*, dans *RLM*, 5, Leipzig-Berlin, 1916–1924, col. 1265–1278.

GSCHNITZER F., Art. *Prytanis*, dans *RE*, suppl. 13, Munich, 1973, col. 730–835.

GUARDUCCI M., *Adriano e i culti misterici della Grecia*, dans *BCAR*, 69, 1941 (Appendix : *Bull. d. Museo*, 12), p. 149–158.

EADEM, *La religione di Adriano*, dans *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris, 1965, p. 205–221.

GUIDORIZZI G., *Aristofane*, Le Nuvole, [Milan], 1996.

GUILLON P., *Notes sur le livre IX de Pausanias. Héra Corè au sanctuaire de Trophonios à Lébadée (Pausan., IX, 39, 3)*, dans *AFLA*, 39, 1965, p. 53–66.

IDEM, *La stèle d'Agamédès*, dans *RPh*, 10, 1936, p. 209–235.

IDEM, *Les trépieds du Ptoion*, 2, Paris, 1943 (*BEFAR*, 153).

GÜNTHER W., *« Vieux et inutilisable » dans un inventaire de Milet*, dans *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Tréheux*, éd. KNOEPFLER D., Neuchâtel-Genève, 1988, p. 215–237.

GUTHRIE W.K.C., *Les Grecs et leurs dieux*, trad. GUILLEMIN S.M., Paris, 1956 (*Bibliothèque historique*).

IDEM, *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, trad. GUILLEMIN S.M., Paris, 1956 (*Bibliothèque historique*).

HABICHT C. (et WÖRRLE M.), *Die Inschriften von Pergamon*, Berlin, 1969 (*Altertümer von Pergamon*, 8, 3).

HADZISTELIOU PRICE T., *Kourotrophos. Cult and Representations of Greek Nursing Deities*, Leyde, 1978 (*Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society*).

HALFMANN H., *Reisen in des Kaiserzeit und Reisen zuheidnischen Kultstätten*, dans *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991*, 1, Munster, 1995, p. 249–258 (*JAC*, suppl. 20).

HALIFAX J., *Les chamans, guérisseurs blessés*, trad. MONNATTE C., Paris, 1991.

HALLIWELL S., *Le rire rituel et la nature de l'ancienne comédie attique*, dans *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, ss dir. DESCLOS M.-L., Grenoble, 2000, p. 155–168 (*Horos*).

HALLOF L. et K., *Eine antike Inschrift aus dem Besitz W. v. Humboldts*, dans *Nikephoros*, 11, 1998, p. 183–186.

HALM-TISSERANT M., *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, 1993 (*Vérité des mythes*).

EADEM, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris, 1998 (*Collection d'études anciennes*, 125).

HALM-TISSERANT M. et SEIBERT G., Art. *Nymphai*, dans *LIMC*, 8 & suppl., Zurich-Düsseldorf, 1997, p. 890–902.

HAMAYON R., *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, 1990 (*Mémoires de la Société d'ethnologie*, 1).

IDEM, *De l'initiation solitaire à l'investiture ritualisée : le cas du chamane bouriate*, dans *Les* *rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 septembre 1984*, éds Ries J. et Limet H., Louvain-la-Neuve, 1986, p. 163–202 (*Homo Religiosus*, 13).

Hamdorf F.W., *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, Mayence, 1964.

Hamilton M., *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, Londres, 1906.

Hammond N.G.L., *The Macedonian State. Origins, Institutions and History*, Oxford, 1989.

Idem, The Relations of Illyrian Albania with the Greeks and the Romans, dans *Perspectives on Albania*, éd. Winnifrith T., New York, 1992, p. 29–39.

Hammond N.G.L. et Griffiths J.G., *A History of Macedonia*, 2, Oxford, 1979.

Hani J., *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase*, dans *REG*, 88, 1975, p. 105–120.

Idem, Notice à *Plutarque, Le démon de Socrate*, dans Plutarque, *Œuvres morales*, 8, Paris, 1980, p. 37–129 (*CUF*).

Hansen M.H., *An Inventory of Boiotian Poleis in the Archaic and Classical Periods*, dans *Introduction to an Inventory of Poleis. Symposium August, 23–26, 1995*, éd. Hansen M.H., Copenhague, 1996, p. 73–116 (*Acts of the Copenhague Polis Centre*, 3; *Historisk-filosofiske Meddelelser*, 74).

Harmon P., *Juges thasiens à Smyrne*, dans *BCH*, 123, 1999, p. 175–194.

Harrison J.E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Londres, 1922^3.

Idem, Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion, Cambridge, 1912.

Hartog F., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980 (*Bibliothèque des Histoires*).

Hatzopoulos M.B., *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes, 1994 (*Meletemata*, 19).

Haussoullier B., *L'oracle d'Apollon à Claros*, dans *BCH*, 22, 1898, p. 256–273.

Havelock E.A., *The Socratic Self, as It Is Parodied in Aristophanes'* Clouds, dans *YClS*, 22, 1972, p. 1–18.

Head B.V., *Historia Numorum*, Londres, 1911.

Henderson J., *Problems in Greek Literary History : The Case of Aristophanes'* Clouds, dans *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, éds Rosen R.M. et Farrell J., Ann Arbor, 1993, p. 591–601.

Henrichs A., *Human Sacrifice in Greek Religion : Three Case Studies*, dans *Le sacrifice dans l'antiquité*, Vandœuvres-Genève, 1981, p. 195–242 (*Entretiens Hardt*, 27).

Higgins R.A., *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities. British Museum*, 3 t., Londres, 1954.

Hinz V., *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden, 1998 (*Deutsches Archäologisches Institut Rom. Palilia*, 4).

Hirzel R., *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, 2 t., Leipzig, 1895.

Holowchak M.A., *Aristotle on Dreaming : What Goes on in Sleep when the « Big Fire » Goes out*, dans *Ancient Philosophy*, 16, 1996, p. 405–430.

Holtzmann B., Art. *Asklepios*, dans *LIMC*, 2, Zurich-Munich, 1984, p. 863–897.

Hubeaux J., *Palinure et Thespésios*, dans *RBPh*, 12, 1933, p. 872–873.

Huby P., voir *Theophrastus of Eresus.*

Hug A., Art. Θρόνος, dans *RE*, 12, Stuttgart, 1936, col. 613–618.

Hughes T., *Travels in Sicily, Greece and Albania*, Londres, 1820.

Hugo V., *Les travailleurs de la mer*, Paris, 1866.

Isager S.I. et Skydsgaard J.E., *Ancient Greek Agriculture. An Introduction*, Londres-New York, 1992.

Isler H.P., *Acheloos. Eine Monographie*, Berne, 1970.

Jacob C., Art. *Agamedes*, dans *LIMC*, 1, Zurich-Munich, 1981, p. 255–256.

Jameson M.H., Jordan D.R. et Kotansky R.D., *A* Lex sacra *from Selinous*, Durham (NC), 1993 (*GRBS* Monographs, 11).

Janko R., *The Physicist as Hierophant : Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus*, dans *ZPE*, 118, 1997, p. 61–94.

JANNORAY J., *Inscriptions de Lébadée. Erratum*, dans *BCH*, 70, 1946, p. 262.

IDEM, *Nouvelles inscriptions de Lébadée*, dans *BCH*, 64–65, 1940–1941, p. 36–59.

JEANMAIRE H., *Chiron*, dans ΠΑΓΚΑΡΠΕΙΑ. *Mélanges Henri Grégoire*, 1, Bruxelles, 1949, p. 255–265.

IDEM, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951 (*Bibliothèque historique*).

JESSEN O., Art. *Basileus (2)*, dans *RE*, 3, Stuttgart, 1899, col. 82.

IDEM, Art. *Hyetios*, dans *RE*, 9, Stuttgart, 1916, col. 89–90.

JOCELYN H.D., *A Greek Indecency and its Students :* ΛΑΚΑΖΕΙΝ, dans *PCPhS*, 26, 1980, p. 12–66.

JOHNSON D.M., *Hesiod's Descriptions of Tartarus (Theogony 721–819)*, dans *Phoenix*, 53, 1999, p. 8–28.

JOHNSTON S.I., *Charming Children : the Use of the Child in Ancient Divination*, dans *Arethusa*, 34, 2001, p. 97–117.

JOLY R., *L'exhortation au courage* (Θαρρεῖν) *dans les Mystères*, dans *REG*, 68, 1955, p. 164–170.

JORDAN D.R., *A Ghost-Name : ENEMEPECEMTA*, dans *ZPE*, 24, 1977, p. 147–149.

JORELAMON D., *The Role of Hallucinogenic Drugs and Sensory Stimuli in Peruvian Ritual Healing*, dans *Culture, Medicine and Psychiatry*, 8, 1984, p. 399–430.

JOST M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985 (*Études péloponésiennes*, 9).

JOUANNA J., *Le trône, les fleurs, le char et la puissance d'Aphrodite (Sappho, I, v. 1, 11, 19 et 22). Remarques sur le texte, sur les composés en* – θρονος *et sur les homérismes de Sappho*, dans *REG*, 112, 1999, p. 99–126.

JOUBERT L., *Traité du ris*, Paris, 1579 (réimpr. Genève, 1979).

JOUËT-PASTRÉ E., *Le rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité*, dans *Le rire des Anciens. Actes du colloque international (Université de Rouen, École Normale Supérieure, 11–13 janvier 1995)*, éds TRÉDÉ M. et HOFFMANN P., Paris, 1998, p. 273–279 (*Études de littérature ancienne*, 8).

JUNG H., *Thronende und sitzende Götter. Zum griechischen Götterbild und Menschenideal in geometrischer und früharchaischer Zeit*, Bonn, 1982.

KAHIL L., Art. *Artemis*, dans *LIMC*, 2, Zurich-Munich, 1984, p. 618–753.

KAHN C.H., *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul*, dans *AGPh*, 42, 1960, p. 3–35.

KAJAVA M., *Herakles Saving the Shipwrecked*, dans *Arctos*, 31, 1997, p. 55–86.

KANNICHT R. (éd.), *Euripides. Helena*, 2 t., Heidelberg, 1969 (*Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern*).

KANY-TURPIN J. et PELLEGRIN P., *Cicero and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams*, dans *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, éds FORTENBAUGH W.W. et STEINMETZ P., New Brunswick, 1989, p. 220–245 (*Rutger's University Studies in Classical Humanities*, 4).

KAROUZOU S., *National Archaeological Museum. Collection of Sculpture. A Catalogue*, Athènes, 1968.

KAUFFMANN-SAMARAS A., Art. *Mousaios*, dans *LIMC*, 6, Zurich-Munich, 1992, p. 685–867.

KAZHDAN A. et ŠEVŠENKO N.P., Art. *Kosmas and Damianos*, dans *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 2, Oxford, 1991, p. 1151.

KELLEHEAR A., *Experiences near Death. Beyond Medecine and Religion*, New York-Oxford, 1996.

KERAMOPOULLOS A., Ἀνασκαφαί ἐν Λεβαδείᾳ, dans *Praktika*, 1912, p. 88–90.

KERENYI K., *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton, 1967.

KERN O., Art. *Agamede*, dans *RE*, 1, Stuttgart, 1894, col. 719.

KESSELS A.H.M., *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1978.

KINGSLEY P., *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995.

IDEM, *Greeks, Shamans and Magi*, dans *Studia Iranica*, 23, 1994, p. 187–198.

Kirk G.S., Raven J.E. et Schofield M., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge-Londres-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1983^{2}.

Knoepfler D., *Sept années de recherches sur l'épigraphie de la Béotie (1985–1991)*, dans *Chiron*, 22, 1992, p. 411–503.

Knörle L., *Der Knabe mit der Fuchsgans. Beiträge zur hellenistischen Kinderplastik am Beispiel einer hockende Knabenfigur in Wien*, Munich, 1971.

Koder J., Art. *Lebadeia*, dans *Tabula Imperii Byzantini*, éd. Hunger H., 1, Vienne, 1976, p. 200–201 (*Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*, 125, 1).

Kouretas D., *The Oracle of Trophonius : A Kind of Shock Treatment, Associated with Sensory Deprivation in Ancient Greece*, dans *British Journal of Psychiatry*, 113, 1967, p. 1441–1446.

Krauskopf I., Art. *Amphiaraos*, dans *LIMC*, 1, Zurich, 1981, p. 691–713.

Eadem, Art. *Amphilochos*, dans *LIMC*, 1, Zurich, 1981, p. 713–717.

Krippner S., *The Use of Dreams by Tribal Shamans*, dans *Proceedings of the Fifth International Conference on the Study of Shamanism and Alternate Modes of Healing, Held at St. Sabina Center, San Rafael, California, September 3 to September 5, 1988*, éd. Heinze R.-I., Berkeley, 1989, p. 294–310.

Kudlien F., *Galen's Religious Belief*, dans *Galen : Problems and Prospects*, Cambridge, 1981, p. 117–130.

Kühn E., *Antinoopolis. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus im römischen Ägypten. Gründung und Verfassung*, Göttingen, 1913.

Kyriakou P., *ΚΑΤΑΒΑΣΙΣ and the Underworld in the* Argonautica *of Apollonius Rhodius*, dans *Philologus*, 139, 1995, p. 256–264.

Kyrieleis H., *Throne und Klinen. Studien zur Formgeschichte altorientalischer und griechischer Sitz- und Liegemöbel vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1969 (*JDAI*, suppl. 24).

Laager J., *Geburt und Kindheit des Gottes in der griechischen Mythologie*, Zurich, 1957.

Laks A., *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Lille, 1983 (*Cahiers de Philologie*, 9).

Lane Fox R., *Païens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trads Alimi R., Montabrut M. et Pailler E., Toulouse, 1997 (*Amphi 7 : Histoire*).

Langdon M.K., *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*, Princeton, 1976 (*Hesperia*, suppl. 16).

Lapassade G., *La transe*, Paris, 1990 (*Que sais-je ?*, 2508).

Larson J., *The Corycian Nymphs and the Bee Maidens of the* Homeric Hymn to Apollo, dans *GRBS*, 36, 1995, p. 341–357.

Latte K., Art. *Orakel*, dans *RE*, 35, Stuttgart, 1939, col. 829–866.

Lawson J.C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge, 1910.

Leake W.M., *Travels in Northern Greece*, 2, Londres, 1835.

Leclerc M.-C., *Épiménide sans paradoxe*, dans *Kernos*, 5, 1992, p. 221–233.

Lecomte C., *Les Europe béotiennes*, dans *Proceedings of the 10th International Congress on Boiotian Antiquities*, Golden, à paraître.

Le Corsu F., *Isis. Mythe et mystères*, Paris, 1977.

Le Dinahet M.-T., *Sanctuaires chthoniens de Sicile, de l'époque archaïque à l'époque classique*, dans *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981–1983*, ss dir. Roux G., Lyon, 1984, p. 137–152 (*Travaux de la maison de l'Orient*, 7).

Leduc C., *Une théologie du signe en pays grec. L'hymne homérique à Hermès (I) : commentaire des vers 1–181*, dans *RHR*, 212, 1995, p. 5–49.

Lehmann P.W., *Samothrace. The* Hieron, 3, 2, New York, 1964 (*Bollingen Series*, 60, 3).

Lemoine J. et Eisenbruch M., *L'exercice du pouvoir de guérison chez les chamanes hmong et les maîtres-guérisseurs khmers d'Indochine*, dans *L'Homme*, 144, 1997, p. 69–103.

Levin S., *The Old Greek Oracles in Decline*, dans *ANRW*, 2, 18, 2, Berlin-New York, 1989, p. 1599–1649.

Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, 1965.

LiDonnici L., *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Atlanta, 1995.

Linforth M.I., *The Corybantic Rites in Plato*, dans *UCPCS*, 13, 1946 [1944–50], p. 121–162.

Lloyd A.B., *Herodotus, Book II. Commentary 99–182*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, 1988 (*EPRO*, 43, 3).

Lloyd-Jones H., *Pindar and the After-Life*, dans *Pindare*, Vandœuvres-Genève, 1985, p. 245–279 (*Entretiens Hardt*, 31).

Lobeck C.A., *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis*, 2 t., Königsberg, 1829.

Lolling H.G., *Reisenotizen aus Griechenland, 1876 und 1877*, éds Heinrich B. et Kalcyk H., Berlin, 1989.

Long C., *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leyde-New York-Cologne, 1987 (*EPRO*, 107).

Lopez Eire A., *À propos des mots pour exprimer l'idée de « rire » en grec ancien*, dans *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, ss dir. Desclos M.-L., Grenoble, 2000, p. 13–43 (*Horos*).

Lo Porto F.G., *Due iscrizioni votive arcaiche dai dintorni di Taranto*, dans *PP*, 42, 1987, p. 39–50.

L'Orange H.P., *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953 (*Instituttet for sammenlignende kulturforskning*, A 23).

Loraux N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981.

Losfeld G., *Essai sur le costume grec*, Paris, 1991.

Lowe C.G. (éd.), *Fauvel's First Trip through Greece*, dans *Hesperia*, 5, 1936, p. 206–224.

Luce J.-M., *Le paysage delphique de la fin du XII^{e} à la fin du V^{e} siècle av. J.-C.*, dans *CRAI*, 1999, p. 975–995.

Ludwig A., *Altered States of Consciousness*, dans *Archives of General Psychiatry*, 15, 1966, p. 225–234.

Lupu E., *The Sacred Law from the Cave of Pan at Marathon* (SEG *XXXVI 267*), dans *ZPE*, 137, 2001, p. 119–124.

Luynes H. (Duc de), *Oracle de Trophonius*, dans *Annali dell'istituto di correspondenza archeologica*, 1, 1829, p. 407–412.

MacKay T.S., *The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia*, dans *ANRW*, 2, 18, 3, Berlin-New York, 1990 [1982], p. 2045–2129.

Macridy T., *Alterthümer von Notion*, dans *JOAI*, 8, 1905, p. 155–173.

Idem, Antiquités de Notion II, dans *JOAI*, 15, 1912, p. 36–67.

Magnien V., *Les mystères d'Éleusis. Leurs origines. Le rituel de leurs initiations*, Paris, 1950 (*Bibliothèque historique*).

Mahaffy J.P., *Rambles and Studies in Greece*, Londres, 1887^{3}.

Mandell A.J., *Toward a Psychobiology of Transcendence : God in the Brain*, dans *The Psychobiology of Consciousness*, éds Davidson J.M. et R.J., New York, 1980, p. 379–464.

Marcadé J., *L'image sculptée d'Harpocrate à Délos*, dans *BAB*, 71, 1989, p. 242–276.

Marchetti P. (et Kolokotsas K.), *Le nymphée de l'agora d'Argos. Fouille, étude architecturale et historique*, Athènes (-Paris), 1995 (*Études péloponnésiennes*, 11).

Marianetti M.C., *Religion and Politics in Aristophanes'* Clouds, Hildesheim, 1992 (*Altertumswissenschaftlichen Texte und Studien*, 24).

Eadem, *Socratic Mystery-Parody and the Issue of* ἀσέβεια *in Aristophanes'* Clouds, dans *SO*, 68, 1993, p. 5–31.

Marie de France, *L'espurgatoire Seint Patriz*, éd. De Pontfarcy Y., Louvain-Paris, 1995 (*Ktèmata*, 13).

Marinatos N., *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, Columbia, 1993.

Martin R. et Metzger H., *La religion grecque antique*, Paris, 1976 (*SUP L'historien*, 22).

Mathé S., *Les enfances chez Chiron*, dans *Enfants et enfances dans les mythologies. Actes du VII^e Colloque du centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris-X (Chantilly, 16–18 septembre 1992)*, éd. Auger D., Paris, 1995, p. 45–62.

Maurizio L., *Anthropology and Spirit Possession : A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi*, dans *JHS*, 115, 1995, p. 69–86.

McKay A.G., *Apollo the Healer at Elea/Velia (Lucania)*, dans *« Gods in a Landscape ». Papers of Section 14 of the 100th Joint Meeting APA/AIA, Washington DC, 1998*, éd. Ternes C.M., Luxembourg, 2000, p. 11–22 (*Études classiques*, 9).

Méautis G., *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Éleusis*, Paris, 1959 (*Mythes et religions*).

Idem, Eleusinia, dans *REA*, 39, 1937, p. 97–107.

Idem, Le mythe de Timarque, dans *REA*, 52, 1950, p. 201–211.

Idem, Plutarque et l'orphisme, dans *Mélanges G. Glotz*, Paris, 1932, p. 575–585.

Idem, La scène de l'initiation dans les « Nuées » d'Aristophane, dans *RHR*, 118, 1938, p. 92–97.

Meier C.A., *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, trad. Curtis M., Evanston, 1967 [1949] (*Studies from the C.J. Jung Institute*).

Melero A., *Pythagorica*, dans *Emerita*, 39, 1971, p. 425–433.

Ménard J.E., *Mythes, mystères et gnose*, dans *Ktèma*, 7, 1982, p. 75–85.

Merkelbach R., *Die goldene Totenpässe : ägyptisch, orphisch, bakchisch*, dans *ZPE*, 128, 1999, p. 1–13.

Idem, Roman und Mysterium in der Antike, Munich-Berlin, 1962.

Merkelbach R. et Stauber J., *Steinepigramme aus den griechischen Osten*, 1, Munich-Leipzig, 1999.

Metzger I.R., *Das Mädchen mit der Gans*, dans *AA*, 34 A' (1979), p. 62–69.

Meulder M., *Quelques propositions nouvelles*, dans *Mythe et philosophie dans les* Nuées *d'Aristophane*, éds Byl S. et Couloubaritsis L., Bruxelles, 1994, p. 86–123 (*Ébauches*).

Meuli K., *Scythica*, dans *Hermes*, 70, 1935, p. 121–176.

Meyer H., *Antinoos. Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten. Ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit*, Munich, 1991.

Michenaud G. et Dierkens J. (avec la collab. de Crahay R.), *Les rêves dans les « Discours sacrés » d'Aélius Aristide, II^e siècle ap. J.-C. Essai d'analyse psychologique*, Mons, 1972 (*Éditions universitaires de Mons. Série Sciences humaines*, 2).

Migeotte L., *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève-Québec, 1992 (*Hautes études du monde gréco-romain*, 17).

Milanesi S., *Le rire d'Hadès*, dans *DHA*, 21, 1995, p. 231–245.

Miller A.M., *From Delos to Delphi : a Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Leyde, 1986 (*Mnemosyne*, suppl. 93).

Mitford T.B., *The Nymphaeum of Kafizim*, Berlin, 1980 (*Kadmos*, suppl. 2).

Möbius H., *Über Form und Bedeutung der sitzenden Gestalt in der Kunst des Orients und der Griechen*, dans *AM*, 41, 1916, p. 119–219 (= Diss. Marbourg, 1921).

Montevecchi O., *Adriano e la fondazione di Antinoopolis*, dans *Neronia*, 4, Bruxelles, 1990, p. 183–195 (*Collection Latomus*, 209).

Moreau A., *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Paris, 1994 (*Vérité des mythes*).

Idem, Têtes coupées en Grèce antique, dans *Euphrosyne*, 25, 1997, p. 47–60.

Moreschini C., *Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio*, dans *Augustinianum*, 29, 1989, p. 269–280.

Morrison J.S., *Parmenides and Er*, dans *JHS*, 75, 1955, p. 59–68.

Motte A., *La catégorie platonicienne du héros*, dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les* *cultes grecs*, éds Pirenne-Delforge V. et Suárez de la Torre E., Liège, 2000, p. 79–90 (*Kernos*, suppl. 10).

Idem, *Prairies et Jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, 1973 (*Académie Royale de Belgique. Mémoires de la classe des Lettres*, 61, 5).

Idem, *À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie*, dans *La magie. Actes du colloque international de Montpellier, 25–27 mars 1999*, 1, Montpellier, 2000, p. 267–292.

Idem, *Silence et secret dans les mystères d'Éleusis*, dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 septembre 1984*, éds Ries J. et Limet H., Louvain-la-Neuve, 1986, p. 317–334 (*Homo Religiosus*, 13).

Idem, *Le thème des enfances divines dans le mythe grec*, dans *LEC*, 64, 1996, p. 103–125.

Motte A. et Pirenne-Delforge V., *Le mot et les rites. Aperçu des significations de* ῎Οργια *et de quelques dérivés*, dans *Kernos*, 5, 1992, p. 119–140.

Müller D., *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots : Griechenland*, Tübingen, 1987.

Müller P., *Löwen und Mischwesen in der archaischen griechischen Kunst. Eine Untersuchung über ihre Bedeutung*, Zurich, 1978.

Murphy R.F., *Mundurucú Religion*, Berkeley, 1958 (*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 49, 1).

Murray O., *The Affair of the Mysteries : Democracy and the Drinking Group*, dans *Sympotica. A Symposium on the* Symposion, éd. Murray O., Oxford, 1990, p. 149–161.

Idem, *Death and the Symposium*, dans *AION (Archeol.)*, 10, 1988, p. 239–257.

Mylonas G.E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.

Mythe et philosophie dans les Nuées *d'Aristophane*, éds Byl S. et Couloubaritsis L., Bruxelles, 1994 (*Ébauches*).

Nafissi M., *Zeus Basileus di Lebadea. La politica religiosa del* koinon *beotico durante la guerra cleomenica*, dans *Klio*, 77, 1995, p. 149–169.

Nagy G., *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leucas*, dans *HSPh*, 77, 1973, p. 137–177.

Naumann F., *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, Tübingen, 1983 (*IstMit*, suppl. 28).

Nietzsche F., *Morgenröthe*, Leipzig, 1887.

I Ninfei di Locri Epizefiri, Catanzaro, 1991.

Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, 1^3 [= *GGR*^{3}] et 2^2 [= *GGR*^{2}], Munich, 1967 et 1961 (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*).

Nisetich F.J., *Pindar and Homer*, Baltimore-Londres, 1989.

Nissen C., *Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos*, dans *Kernos*, 14, 2001, p. 111–131.

Nock A.D., *A Cabiric Rite*, dans *AJA*, 45, 1941, p. 577–581.

Idem, *The End of the* Rhesus, dans *CR*, 40, 1926, p. 184–186.

Idem, *Notes on Beliefs and Myths*, dans *JHS*, 46, 1926, p. 47–53.

Idem, *A Vision of Mandoulis Aion*, dans *Essays in Religion and the Ancient World*, éd. Steward Z., Cambridge (Mass.), 1972, p. 357–400 (= *HThR*, 27, 1934, p. 53–104).

Nodier C., *Souvenirs, épisodes et portraits pouvant servir à l'histoire de la révolution et de l'empire*, 2, Paris, 1831.

Noël M.-P., *Mots nouveaux et idées nouvelles dans les* Nuées *d'Aristophane*, dans *Ktèma*, 22, 1997, p. 173–184.

Nussbaum M., *Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom*, dans *YClS*, 26, 1980, p. 43–97.

Ogden D., *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford, 2001.

Ohlemutz E., *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Wurzbourg (= Giessen), 1940.

Olck F., Art. *Gans*, dans *RE*, 14, Stuttgart, 1912, col. 709–735.

Orlandos A.K., Art. *Pitsa*, dans *EAA*, 6, 1965, p. 200–206.

Osborne R., *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, Londres, 1987.

Ostrom J.W., *Revised Check List of the Correspondance of Edgar Allan Poe*, dans *Studies in the American Renaissance*, éd. Myerson J., Washington, 1981, p. 169–255.

Papachatzis N.D., Παυσανίου Ἑλλάδος περιήγησις, 5 : βιβλία 9 καὶ 10 · Βοιωτικὰ καὶ Φωκικὰ, Athènes, 1981.

Paribeni E., *Catalogo delle sculture di Cirene. Statue e rilievi di carattere religioso*, Rome, 1959 (*Monografie di archeologia libica*, 5).

Parke H.W., *Greek Oracles*, Londres, 1969.

Parker R., *Early Orphism*, dans *The Greek World*, éd. Powell A., Londres-New York, 1995, p. 483–510.

Idem, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford, 1983.

Idem, Theophoric Names and the History of Greek Religion, dans *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*, éds Hornblower S. et Matthews E., Oxford, 2000, p. 53–79.

Pasquier A., *Pan et les Nymphes à l'antre côrycien*, dans *Études delphiques*, Athènes, 1977, p. 365–387 (*BCH*, suppl. 4).

Peek W., *Griechische Vers-Inschriften*, 1, Berlin, 1955.

Idem, Metrische Inschriften, II. Die Inschriften der Grotte bei Pharsalos, dans *Mnemosynon Theodor Wiegand*, éds Crome J.F. *e.a.*, Munich, 1938, p. 18–27.

Peeters F., *À propos de l'oracle de Trophonios. Les onctions d'huile et le bain dans l'Hercyna*, dans *MB*, 33, 1929, p. 27–32.

Pérez Jiménez A., *Elementi astrali nei miti di Plutarco*, dans *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, éd. Gallo I., Naples, 1996, p. 297–309.

Perrin M., *Chamanes, chamanisme et chamanologues*, dans *L'Homme*, 142, 1997, p. 89–92.

Idem, Le chamanisme, Paris, 1995 (*Que sais-je ?*, 2968).

Idem, Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme, Paris, 1992 (*Les champs de la santé*).

Pesthy M., *Thecla among the Fathers of the Church*, dans *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, éd. Bremmer J.N., Kampen, 1996, p. 164–178.

Peterson E., *Frühkirchliche, Judentum und Gnosis*, Rome-Fribourg-Vienne, 1959.

Petrakos B., Ὁ Ὠρωπὸς καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀμφιαράου, Athènes, 1968.

Petre Z., *Trophonius ou l'architecte : à propos du statut des techniciens dans la cité grecque*, dans *StudClas*, 18, 1979, p. 23–37.

Petronotès A., Τροφώνιος καὶ Ἀγαμήδης · οἱ ἀρχιτέκτονες ἀπὸ τὸν μῦθον πρὸς τὴν ἱστορία, Lébadée, 1992.

Petropoulou A., *The Eparche Documents and the Early Oracle at Oropus*, dans *GRBS*, 22, 1981, p. 39–63.

Eadem, Pausanias 1.34.5 : Incubation on a Ram Skin, dans *La Béotie antique, Lyon-Saint-Étienne, 16–20 mai 1983*, Paris, 1985, p. 169–177.

Philippson P., *Griechische Gottheiten in ihren Landschaften*, Oslo, 1939 (*SO*, suppl. 9).

Piérart M., *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des « Lois »*, Bruxelles, 1973 (*Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, in 8°*, 62, 3).

Idem, Les puits de Danaos et les fontaines d'Hadrien, dans *Le Péloponnèse. Archéologie et histoire. Actes de la rencontre internationale de Lorient (12–15 mai 1998)*, éd. Renard J., Rennes, 1999, p. 243–268.

Pieske E., Art. *Lebadeia*, dans *RE*, 24, Stuttgart, 1925, col. 1048–1052.

Pigeaud J., *Folie et cure de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine : la manie*, Paris, 1987 (*Études anciennes*, 112).

Pinnoy M., *Plutarque et l'orphisme*, dans *AnSoc*, 21, 1990, p. 201–214.

Piolot L., *Pausanias et les Mystères d'Andanie. Histoire d'une aporie*, dans *Le Péloponnèse. Archéologie et histoire. Actes de la rencontre internationale de Lorient (12–15 mai 1998)*, éd. Renard J., Rennes, 1999, p. 195–228.

Pipili M., Art. *Herkyna*, dans *LIMC*, 5, Zurich, 1990, p. 264–265.

Pirenne-Delforge V., *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4).

Piron A., *Œuvres complètes*, éd. Rigoley de Juvigny M., 4, Paris, 1776.

Pistorius P.V., *Indices Antinoopolitani*, Leyde, 1939.

Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece, éds Alcock S.E. et Osborne R., Oxford, 1994.

Plichon C., *Le* Rhésus *et l'orphisme*, dans *Kernos*, 14, 2001, p. 11–21.

Pohlenz M., Art. *Kronos*, dans *RE*, 23, Stuttgart, 1922, col. 1982–2018.

Pothecary S., *The Expression « Our Times », in Strabo's* Geography, dans *CPh*, 92, 1997, p. 235–246.

Potter J. (Archevêque), *Archaeologia Graeca*, 1, Londres, 1751^3 [1699] (éd. complétée par Boyd J., Londres, 1837).

Poulsen F., *Sculptures antiques des musées de province espagnols*, Copenhague, 1933 (*Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Archæologisk-kunsthistoriske Meddelelser*, 1, 2).

Pouqueville F., *Voyage de la Grèce*, 4, Paris, 1826^2.

Poursat J.-C., *Les représentations de danse armée dans la céramique antique*, dans *BCH*, 92, 1968, p. 550–615.

Pretini R., *Il coribantismo nelle testimonianze degli autori antichi : una proposta di lettura*, dans *SMSR*, 65, 1999, p. 283–308.

Preus A., *Drugs and Psychic States in Theophrastus'* Historia Plantarum *9.8–20*, dans *Theophrastean Studies. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, éds Fortenbaugh W.W. et Sharpes R.W., New Brunswick-Oxford, 1988, p. 76–99.

Pugliese Carratelli G., *Intorno alla lamina orfica di Entella*, dans *PP*, 56, 2001, p. 297–307.

Idem, Da Jung ad Orfeo, dans *PP*, 45, 1990, p. 161–174.

Idem, Le lamine d'oro « orfiche », Milan, 1993.

Idem, La thea di Parmenide, dans *PP*, 43, 1988, p. 337–346.

Puiggali J., *La démonologie de Celse, penseur médio-platonicien*, dans *LEC*, 55, 1987, p. 17–40.

Idem, La démonologie de Philostrate, dans *RSPh*, 67, 1983, p. 116–130.

Idem, Études de démonologie I : La démonologie dans les romans grecs ainsi que chez certains épistolographes, dans *AFLD*, 11, 1981, p. 57–69.

Quaglia R., *Il* Trophonios *di Cratino*, dans *Maia*, 52, 2000, p. 455–466.

Radke G., Art. *Trophonios*, dans *RE*, 2e série, 13, Stuttgart, 1939, col. 678–695.

Regen F., *Il* de deo Socratis *di Apuleio*, dans *Maia*, 51, 1999, p. 429–456 et 52, 2000, p. 41–66.

Reinach S., *Peintures de vases antiques recueillies par Millin (1808) et Millingen (1813)*, Paris, 1891 (*Bibliothèque des monuments figurés grecs et romains*).

Reinhard J., *Shamanism and Spirit Possession. The Definition Problem*, dans *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, éds Hitchcock J.T. et Jones R.L., Warminster, 1976, p. 12–20.

Reverdin O., *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945 (*École française d'Athènes. Travaux et mémoires*, 6).

Richardson N.J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974.

Riedweg C., *Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphish-bakchischen Goldblättchen*, dans *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel, 15. bis 18. März 1996*. éd. Graf F., Stuttgart-Leipzig, 1996, p. 359–398.

Idem, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin-New York, 1987.

Idem, Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung, Munich, 2002.

Riethmüller J.W., Bothros *and Tetrastyle. The* Heroon *of Asclepius in Athens*, dans *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek*

Cult, éd. Hägg R., Stockholm, 1999, p. 123–143 (*Acta instituti Atheniensis regni Sueciae, in 8°*, 16).

Rigsby K.J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1996.

Riley M., *The Purpose and Unity of Plutarch's « De genio Socratis »*, dans *GRBS*, 18, 1977, p. 257–273.

Robbins E.R., *Famous Orpheus*, dans *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, éd. Warden J., Toronto, 1982, p. 3–23.

Robert F., *Thymélé. Recherches sur la signification des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce*, Paris, 1939 (*BEFAR*, 147).

Robert L., *De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane*, dans *CRAI*, 1968, p. 416–457.

Idem, Divinités d'Anatolie, dans *Hellenica*, 7, Paris, 1949, p. 50–58.

Idem, XVIII : Fleuves et cultes d'Aizanoi, dans *Documents d'Asie Mineure*, Athènes, 1987, p. 241–270 (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 239bis).

Idem, Épigraphie et antiquités grecques, dans *Annuaire du Collège de France*, 57, 1957, p. 363–368.

Robertson N., *The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion*, dans *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, éd. Lane E.N., Leyde, 1996, p. 239–304 (*RGRW*, 131).

Idem, Herakles' « Catabasis », dans *Hermès*, 108, 1980, p. 274–299.

Roesch P., *L'Amphiareion d'Oropos*, dans *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981–1983*, éd. Roux G., Paris, 1984, p. 173–185 (*Travaux de la maison de l'Orient*, 7).

Idem, Études béotiennes, Paris, 1982 (*Institut Fernand Courby. URA-15 du centre de Recherches Archéologiques*).

Idem, Art. *Lebadeia*, dans *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*, éd. Stillwell R., Princeton, 1976, p. 492.

Idem, Thespies et la confédération béotienne, Paris, 1965.

Roesch P. et Fossey J.M., *Neuf actes d'affranchissement de Cheronée*, dans *ZPE*, 29, 1978, p. 123–137.

Rohde E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. Reymond A., Paris, 1928 (*Bibliothèque scientifique*).

Roller L.E., *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1999.

Ronsmans F., *L'influence de la pensée de Diogène d'Apollonie*, dans *Mythe et philosophie dans les* Nuées *d'Aristophane*, éds Byl S. et Couloubaritsis L., Bruxelles, 1994, p. 191–215 (*Ébauches*).

Roscalla F., *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Florence, 1998 (*Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Pavia*, 86).

Rouget G., *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, 1990².

Roux G., *L'architecture en Argolide aux IVᵉ et IIIᵉ siècles*, Paris, 1961.

Idem, Commentaires à l'Orestie, dans *REG*, 87, 1974, p. 33–79.

Idem, Delphes, son oracle et ses dieux, Paris, 1976.

Idem, Le devis de Livadie et le temple de Zeus Basileus, dans *MH*, 17, 1960, p. 175–184.

Rudhardt J., *Mnémosyne et les Muses*, dans *La mémoire des religions*, éd. Borgeaud P., Genève, 1988, p. 37–62 (*Religions en perspectives*, 2).

Rühfel H., *Das Kind in der griechischen Kunst. Von der minoisch-mykenischen Zeit bis zum Hellenismus*, Mayence, 1984 (*Kulturgeschichte der antiken Welt*, 18).

Rutherford I., To the land of Zeus . . . : *Patterns of Pilgrimage in Aelius Aristides*, dans *Aevum Antiquum*, 12, 1999, p. 133–148.

Sabbatucci D., *Essai sur le mysticisme grec*, trad. Darmon J.-P., Paris, 1982 [1965].

Idem, Orfeo secondo Pausania, dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, éd.

Borgeaud P., Genève, 1991, p. 7–11 (*Recherches et rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de Genève*, 3).

Sacco G., Γῆς παῖς εἰμι. *Sul v. 10 della laminetta di Hipponion*, dans *ZPE*, 137, 2001, p. 27–33.

Sallinger A., Art. *Honig*, dans *RAC*, 16, Stuttgart, 1994, col. 434–457.

Sancassano M., *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, dans *Athenaeum*, 84, 1996, p. 49–70.

Eadem, *Il mistero del serpente : retrospettiva di studi e interpretazioni moderne*, dans *Athenaeum*, 85, 1997, p. 355–390.

Eadem, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'*Iliade *all'*Orestea, Come, 1997 (*Bibliotheca di Athenaeum*, 36).

Sanchis Llopis J.L., *Los pitagóricos en la comedia media : parodia filosófica y comedia di tipos*, dans *Habis*, 26, 1995, p. 67–82.

Santaniello C., *Aspetti della demonologia plutarchea : tra il* De defectu oraculorum *e altri scritti del* corpus, dans *Plutarco e la religione. Atti del VI convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, éd. Gallo I., Naples, 1996, p. 357–371.

Sauzeau P., Χρυσάωρ, χρυσάορος, *et l'épée d'or de Déméter*, dans *RPh*, 71, 1997, p. 103–118.

Schachter A., Art. *Amphiaraos*, dans *DNP*, 1, Stuttgart-Weimar, 1996, col. 609.

Idem, Art. *Aristaios* [1], dans *DNP*, 1, Stuttgart-Weimar, 1996, col. 1087–1088.

Idem, *A Boeotian Cult-Type*, dans *BICS*, 14, 1967, p. 1–16.

Idem, *Boiotia in the Sixth Century B.C.*, dans *Boiotika. Vorträge von 5. internationalen Böotien-Kolloquium zu Erhen von Professor Dr. Siegfried Lauffer, 13–17 Juni 1986*, éds Beister H. et Buckler J., Munich, 1989, p. 73–86.

Idem, *A Consultation of Trophonios (IG 7.4136)*, dans *AJPh*, 105, 1984, p. 258–270.

Idem, *Cults of Boiotia*, 4 t., Londres, 1981–1994 (*BICS*, suppl. 38, 1–4).

Idem, *Evolutions of a Mystery Cult : The Theban Kabiroi*, dans *Mysteria. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, éd. Cosmopoulos M., Londres-New York, 2002, p. 112–142.

Idem, *Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries*, dans *Le sanctuaire grec*, éd. Schachter A., Vandœuvres-Genève, 1990, p. 1–64 (*Entretiens Hardt*, 37).

Scarborough J., *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots*, dans *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, éds Faraone C.A. et Obbink D., New York-Oxford, 1991, p. 138–174.

Schauenburg K., *Zu einer Kanne der Form VIII in Kieler Antikensammlung*, dans *Boreas*, 6, 1983, p. 95–104.

Idem, *Zu einigen apulischen Vasen in einer Privatsammlung*, dans *AA*, 1989, p. 227–241.

Idem, *Göttergeliebte auf unteritalischen Vasen*, dans *A&A*, 10, 1961, p. 77–101.

Idem, *Schwäne aus Unteritalien*, dans *JOAI*, 65, 1996, p. 105–119.

Idem, *Unteritalische Alabastra*, dans *JDAI*, 87, 1972, p. 258–198.

Idem, *Unterweltsbilder aus Grossgriechenland*, dans *MDAI*, 91, 1984, p. 359–387.

Scheer T.S., Art. *Amphilochos*, dans *DNP*, 1, Stuttgart-Weimar, 1996, col. 614.

Eadem, *Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis Kleinasiatischer Städte*, Munich, 1993 (*Münchener Universitätsschriften : Münchener Arbeiten zur alten Geschichte*, 7).

Schefer C., *« Nur für Eingeweihte! ». Heraklit und die Mysterien*, dans *AuA*, 46, 2002, p. 46–75.

Schliemann H., *Exploration of the Boeotian Orchomenus*, dans *JHS*, 2, 1881, p. 122–163.

Scholtz A., *Perfume from Peron's : The Politics of Pedicure in Anaxandrides Fragment 41 Kassel-Austin*, dans *ICS*, 21, 1996, p. 69–86.

Schorndorfer S., *Öffentliche Bauten hadrianischer Zeit in Kleinasien. Archäologisch-historische Untersuchungen*, Munster, 1997 (*Charybdis*, 14).

Schuhl P.M., *Études platoniciennes*, Paris, 1960 (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*).

Scott Littleton C., *The* Pneuma Enthusiastikon : *on the Possibility of Hallucinogenic « Vapors » at Delphi and Dodona*, dans *Ethos*, 14, 1986, p. 76–91.

Seaford R.A.S., *The Tragic Wedding*, dans *JHS*, 107, 1987, p. 106–130.

Segal C., *Orpheus. The Myth of the Poet*, Baltimore-Londres, 1989.

Serbeti E., Art. *Kronos*, dans *LIMC*, 6, Zurich-Munich, 1992, p. 142–147.

Sergent B., *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984 (*Bibliothèque historique*).

Severyns A., *Recherches sur la* Chrestomathie *de Proclos*. IV. *La* Vita Homeri *et les sommaires du cycle*, Paris, 1977 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 170).

Sfameni Gasparro G., Daimôn *and* Tuchê *in the Hellenistic Religious Experience*, dans *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, éds Bilde P., Engsberg-Pedersen T., Hannestad L. et Zahle J., Aarhus, 1997, p. 67–109 (*Studies in Hellenistic Civilizations*, 7).

Eadem, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Rome, 1986.

Eadem, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cults of Cybele and Attis*, Leyde, 1985 (*EPRO*, 103).

Siebourg M., *Zwei griechische Goldtänien aus der Sammlung C.A. Niessen in Köln*, dans *ARW*, 8, 1904–1905, p. 390–410.

Simon E., *Die Götter der Griechen*, Munich, 1998.

Eadem, *Héra en Béotie et en Thessalie*, dans *Héra. Images, espaces, cultes. Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de L'Université de Lille III et de l'Association P.R.A.C., Lille, 29–30 novembre 1993*, éd. de la Genière J., Naples, 1997, p. 83–86 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 15).

Eadem, Art. *Kybele*, dans *LIMC*, 8, Zurich-Dusseldorf, 1997, p. 744–766.

Simondon M., *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C. Psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris, 1982 (*Collection d'études mythologiques*).

Simonetta R., *Nascita dell'oracolo di Trofonio*, dans *Aevum*, 68, 1994, p. 27–32.

Skoda F., *La léthargie dans les textes médicaux grecs*, dans *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, éds Criscuolo U. et Maisano R., Naples, 1997, p. 895–915 (*Collectanea*, 15).

Eadem, *Sens et histoire de deux dénominations de la catalepsie* (κατοχή, κατάληψις) *dans les textes médicaux grecs*, dans *Nommer la maladie. Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, éds Debru A. et Sabbah G., Saint-Étienne, 1998, p. 21–38 (*Centre Jean Palerne de l'Université de Saint-Étienne. Mémoires*, 17).

Smith J.Z., *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leyde, 1978 (*Studies in Judaism in Late Antiquity*, 23).

Smith M., *Jesus the Magician*, San Francisco, 1978.

Sommerstein A.H., *The Silence of Strepsiades and the* Agon *of the First* Clouds, dans *Aristophane : la langue, la scène, la cité. Actes du Colloque de Toulouse, 17–19 mars 1994*, éds Thiercy P. et Menu M., Bari, 1997, p. 269–282 (*« Le Rane ». Collana di Studi e Testi. Studi*, 20).

Somville P., *L'abeille et le taureau, ou la vie et la mort dans la Crète minoenne*, dans *RHR*, 194, 1978, p. 129–146.

Sorel R., *Orphée et l'orphisme*, Paris, 1995 (*Que sais-je ?*, 3018).

Sourvinou-Inwood C., *The Myth of the First Temples at Delphi*, dans *Reading Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991, p. 192–216.

Eadem, *« Reading » Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, 1991.

Eadem, *The Young Abductor of the Lokrian Pinakes*, dans *BICS*, 20, 1973, p. 12–21.

Soury G., *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique. La prière, la divination, le problème du mal*, Paris, 1942.

Idem, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942 (*Collection d'études anciennes*).

Sparshot F., *The Cave of Trophonius and Other Poems*, Coldstream, 1983.

Spawforth A.J.S., *Agonistic Festivals in Roman Greece*, dans *The Greek Renaissance in the Roman Empire. Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium*, éds Walker S. et Cameron A., Londres, 1989, p. 193–197 (*BICS*, suppl. 55).

Spieser J.M., *La christianisation des sanctuaires païens en Grèce*, dans *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, éd. Jantzen U., Tübingen, 1976, p. 309–320.

Stafford E., *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, Londres, 2000.

Steinhart M., *Apollon auf dem Schwan. Ein neue Lekythos des Athenamalers*, dans *AA*, 1993, p. 201–212.

Stoike D.A., *De genio Socratis (Moralia 575A–598F)*, dans *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, éd. Betz H.D., Leyde, 1975, p. 236–285 (*Studia ad Corpus hellenisticum novi testamenti*, 3).

Svoronos J., Ἀσκληπιακὰ μνημεῖα καὶ κιονολαθρεία ἐν Ἀθήναις, dans *AE*, 1917, p. 78–104.

Idem, Ἰανίσκος, Ἀσκληπιὸς ἀρτίτοκος, Κοράσιον Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἀνδρίσκος, dans *AE*, 1909, p. 133–178.

Symeonoglou S., *The Topography of Thebes, from the Bronze Age to Modern Times*, Princeton, 1985.

Tardieu M., *L'*Ardā Vīrāz Nāmag *et l'eschatologie grecque*, dans *Studia Iranica*, 14, 1985, p. 17–26.

Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, éds Fortenbaugh W.W., Huby P.M., Sharples R.W., Gutas D. *i.a.*, 2 t., Leyde-New York-Cologne, 1992 (*Philosophia antiqua*, 54).

Thériault G., *Le culte d'*Homonoia *dans les cités grecques*, Lyon-Québec, 1996 (*Collection de la maison de l'Orient méditerranéen*, 26).

Thiercy P., *Aristophane : fiction et dramaturgie*, Paris, 1986.

Totti M., *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim-Zurich-New York, 1985 (*Subsidia epigraphica*, 12).

Tram Tan Thin V., Art. *Isis*, dans *LIMC*, 5, Zurich-Munich, 1990, p. 761–796.

Trapp M.B., *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*, Oxford, 1997.

Travlos J.N., Τὸ ἀνάκτορον τῆς Ἐλευσῖνος, dans *AE*, 1950–1951, p. 1–16.

Tuplin C.J., *The Leuctra Campaign : Some Outstanding Problems*, dans *Klio*, 69, 1987, p. 72–107.

Turcan R., *L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique*, dans *RHR*, 155, 1959, p. 33–40.

Idem, Le roman « initiatique ». À propos d'un livre récent, dans *RHR*, 163, 1963, p. 149–199.

Turner L.A., *The Basileia at Lebadeia*, dans *Boiotia Antiqua*, 6, 1996, p. 105–126.

Eadem, *The History, Monuments, and Topography of Ancient Lebadeia in Boeotia*, Ann Arbor (UMI), 1994.

Eadem, IG *VII 3073 and the Display of Inscribed Texts*, dans *Boeotia Antiqua*, 4, 1994, p. 17–30.

Eadem, *The Temple and Sanctuary of Zeus Basileus at Livadia*, dans *AJA*, 96, 1992, p. 365.

Eadem, *The Topography and Monuments of Livadia : Intra- and Extra-Urban Landscapes*, dans *AJA*, 97, 1993, p. 345.

Turner V.W., *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. Guillet G., Paris, 1990 [1969] (*Ethnologies*).

Ulrichs H.N., *Reisen und Forschungen in Griechenland*, Brême, 1840.

Ustinova Y., *Apollo Iatros : a Greek God of Pontic Origin*, dans *Griechen und Nichtgriechen am Nordrand des Schwarzen Meers*, éds Stähler K. et Metzler D., Münster, sous presse.

Eadem, *Corybantism : the Nature and Role of an Ecstatic Cult in the Greek Polis*, dans *Horos*, 10–12, 1992–1998, p. 503–520.

Eadem, *« Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God : » Mythical Residents of Subterranean Chambers*, dans *Religion and Rationalism in Ancient Greece, Rhodes, 24–29 May, 2001. Acts of the 8th International Conference of the International Centre for the Study of Ancient Greek Religion = Kernos*, 15, 2002, p. 267–288.

Vallas E. et Pharaclas N., Περὶ τοῦ μαντείου τοῦ Τροφωνίου ἐν Λεβαδείᾳ, dans *AAA*, 2, 1969, p. 228–233.

VALLOIS R., *Topographie délienne, II*, dans *BCH*, 53, 1929, p. 185–315.

VAN DALE A., *De oraculis veterum ethnicorum dissertationes duae*, Amsterdam, 1700.

VAN DER HORST P.W., *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*, Leyde, 1984 (*EPRO*, 101).

VAN ESBROECK M., *La diffusion orientale de la légende des saints Cosme et Damien*, dans *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe–XIIe siècles*, Paris, 1981, p. 61–77.

VAN GENNEP A., *De l'emploi du mot « chamanisme »*, dans *RHR*, 47, 1903, p. 51–57.

VAN LIEFFERINGE C., *La théurgie. Des* Oracles Chaldaïques *à Proclus*, Liège, 1999 (*Kernos*, suppl. 9).

VAN STRATEN F.T., Hierà kalá. *Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde-New York-Cologne, 1995 (*Religions in the Graeco-Roman World*, 127).

VATIN C., *Quelques inscriptions d'époque impériale*, dans *BCH*, 90, 1966, p. 240–247.

IDEM, Le règlement de Lébadée sur la consultation de l'oracle de Trophonios, dans VATIN C. et SALVIAT F., *Inscriptions de Grèce centrale*, Paris, 1971, p. 81–94.

VERBANCK-PIÉRART A., *Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique*, dans *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, éds PIRENNE-DELFORGE V. et SUÁREZ DE LA TORRE E., Liège, 2000, p. 281–332 (*Kernos*, suppl. 10).

VERCOUTTER J., *L'Égypte et la vallée du Nil*, 1. *Des origines à la fin de l'Ancien Empire, 12000–2000 av. J.-C.*, Paris, 1992 (*Nouvelle Clio*).

VÉRILHAC A.-M., ΠΑΙΔΕΣ 'ΑΩΡΟΙ. Poésie *funéraire*, 2 t., Athènes, 1982.

VERMASEREN M.J., *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* [= *CCCA*], 2, Leyde, 1982 (*EPRO*, 50).

IDEM, Cybele and Attis. The Myth and the Cult, Londres, 1977.

VERNANT J.-P., *Artémis et le sacrifice préliminaire au combat*, dans *REG*, 101, 1988, p. 221–239.

IDEM, Aspects mythiques de la mémoire, dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1982 [1959], p. 80–107 (= dans VERNANT J.-P. et VIDAL-NAQUET P., *La Grèce ancienne.* 2. *L'espace et le temps*, Paris, 1991, p. 15–46).

IDEM, Le fleuve « Amélès » et la « mélétè thanatou », dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1982 [1960], p. 108–123.

IDEM, La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne, Paris, 1998 [1985] (*Pluriel*, 894).

VERNIÈRE Y., *Initiation et eschatologie chez Plutarque*, dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-La-Neuve, 20–21 novembre 1984*, éds RIES J. et LIMET H., Louvain-La-Neuve, 1986, p. 335–352 (*Homo Religiosus*, 13).

EADEM, Le Léthé de Plutarque, dans *REA*, 64, 1964, p. 22–32.

EADEM, Notice à *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique*, 1, Paris, 1993, p. 3–17 (*CUF*).

EADEM, Notice à *Plutarque, Sur les délais de la justice divine*, dans PLUTARQUE, *Œuvres morales*, 7, 2, Paris, 1974, p. 87–225 (*CUF*).

EADEM, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia, Paris, 1977.

VERSNEL H.S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leyde-New York-Cologne, 1993 (*Studies in Greek and Roman Religion*, 6).

IDEM, « May He not Be Able to Sacrifice ». Concerning a Curious Formula in Greek and Roman Curses, dans *ZPE*, 58, 1985, p. 247–269.

VICAIRE P., *Images d'Amphiaraos dans la Grèce archaïque et classique*, dans *BAGB*, 1979, p. 2–45.

VIDMAN L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969.

VILATTE S., *« Hodos », le chemin : la genèse de la fonction oraculaire en Grèce ancienne*, dans *RH*, 285, 1991, p. 209–234.

VILLARD L., Art. *Tyche*, dans *LIMC*, 8, Zurich-Dusseldorf, 1997, p. 115–125.

VISINTIN M., *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari, 1992 (*Scrinia*, 4).

VORSTER C., *Griechische Kinderstatuen*, Diss. Bonn, 1983.

WALPOLE R., *Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey, and Other Countries of the East*, Londres, 1818².

WALTER O., Κουριτικὴ τριάς, dans *OJh*, 31, 1939, p. 53–80.

WARLAND D., *Que représente la fresque de la paroi Ouest de la Tombe « du plongeur » de Poseidonia ?*, dans *Kernos*, 12, 1999, p. 195–206.

WASSON G., HOFMAN A. et SUCK C.A.P., *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York-Londres, 1978.

WASZINK E., *The Location of the Oracle of Trophonius at Lebadeia*, dans *BABesch*, 43, 1968, p. 23–30.

WATTERS D., *Siberian Shamanistic Traditions among the Kham-Magars of Nepal*, dans *Contributions to Nepalese Studies*, 2, 1975, p. 123–168.

WEBER W., *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrians*, Leipzig, 1907.

WEHRLI F., *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, Bâle : 1. *Dikaiarchos*, 1944; 2. *Aristoxenos*, 1967²; 3. *Klearchos*, 1948; 7. *Herakleides Pontikos*, 1969²; 10. *Hieronymos von Rhodos*, 1969².

WELLER C.H., DUNHAM M.E., THALLON I.C., KING L.S., BALDWIN A. et BASSETT S.E., *The Cave at Vari*, dans *AJA*, 7, 1903, p. 263–288.

WEST M.L., *The Hesiodic Catalogue : New Light on Apollo's Love-Life*, dans *ZPE*, 61, 1985, p. 1–7.

IDEM, The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins, Oxford, 1985.

IDEM, The Orphic Poems, Oxford, 1983.

WESTERMANN A., *Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Braunschweig, 1839.

WIESELER F., *Das Orakel des Trophonios*, Göttingen, 1848.

WILSON P., *The* Aulos *in Athens*, dans *Performance Culture and Athenian Democracy*, éds GOLDHILL S. et OSBORNE R., Cambridge, 1999, p. 58–95.

WINKELMAN M.J., *A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*, dans *Proceedings of the International Conference on Shamanism*, éd. HEINZE R.-I., Berkeley, 1984, p. 27–38.

IDEM, Shamans and Other « Magico-Religious » Healers : A Cross-Cultural Study of their Origins, Nature, and Social Transformations, dans *Ethos*, 18, 1990, p. 308–352.

IDEM, Trance States : A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis, dans *Ethos*, 14, 1986, p. 174–203.

WÖRRLE M., voir HABICHT C.

WORTMANN D., *Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene*, dans *ZPE*, 2, 1968, p. 155–160.

WRIGHT T., *St. Patrick's Purgatory. An Essay on the Legends*, New York, 1844.

YOURCENAR M., *Mémoires d'Hadrien*, Paris, 1951.

ZAHRNT M., *Antinoopolis in Ägypten : die hadrianische Gründung und ihre Privilegien in der neueren Forschung*, dans *ANRW*, 2, 10, 1, Berlin-New York, 1988, p. 669–706.

ZHMUD L., *Wissenschaft, Philosophie und Religion in frühe Pythagoreismus*, Berlin, 1997.

ZIMMERMANN J.-L., *Oiseaux géométriques de la Grèce centrale et septentrionale*, dans *NAC*, 17, 1988, p. 37–53.

ZUNINO M.L., *Hiera Messeniaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine, 1997.

ZUNTZ G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971.

TABLE DES FIGURES

(N.B. sauf mention contraire, les photos sont de l'auteur)

1 Plan du site
2 ab Vue panoramique de la cité, de la gorge et du Kastro
3 Vue du fond de la gorge et du Kastro
4 L'emplacement actuel du bois sacré antique
5 La tour franque, à l'entrée de la gorge
6 Vue nord-sud de la gorge, vers la chapelle de la *Zoodochos Pégé* (1999)
7 Vue nord-sud de la gorge, vers la chapelle de la *Zoodochos Pégé* (aspect vers 1920)
8 Vue vers l'extrémité ouest de la gorge, en direction du Parnasse
9 Vue sud-nord de la gorge, vers la cité
10 Vue vers la montagne du Prophète Élie
11 Vestiges du temple de Zeus Basileus
12 Chapelle des Anargyres
13 Niches, résurgence et grotte « aux banquettes », sur la rive gauche
14 Grotte « aux banquettes »
15 a Résurgence sur la rive gauche, avec inscription (*IG*, 7, 3108)
15 b Inscription *IG*, 7, 3108 (« Εὐβούλου »)
16 ac Relief votif métroaque de Lébadée (Athènes, MN, inv. 3942)
17 ab L'oracle de Trophonios selon A. Van Dale (extérieur – intérieur)

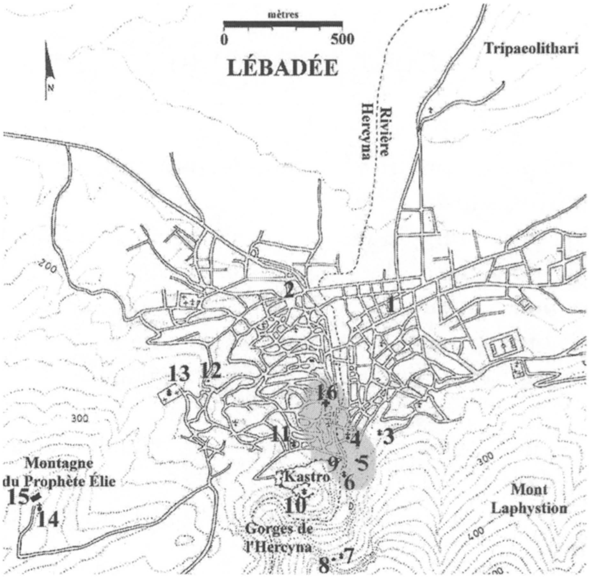

mètres
0
500
LÉBADÉE
N
Tripaeolithari
Rivière Hercyna
200
300
Montagne du Prophète Élie
Kastro
Gorges de l'Hercyna
Mont Laphystion
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16

FIGURE 1
Plan du site

(D'après L.A. TURNER, *Ancient Lebadeia*, p. 648).

En grisé, l'étendue (très) hypothétique du bois sacré de Trophonios

1. Tronçon est des murailles byzantines, « agora » et « métrôon »
2. Tronçon ouest des murailles byzantines
3. Chapelle de saint Antoine
4. Chapelle de la *Palaea Panagia*
5. Sanctuaire *O Stavros*
6. Chapelle des Anargyres (saints Cosmas et Damien)
7. Chapelle de saint Minas
8. Chapelle de la *Zoodochos Pégé* (Hermitage de Jérusalem)
9. Sources permanentes de l'Hercyna (sur les deux rives). Vestiges de la rive gauche : niches, grotte « aux banquettes », *IG*, 7, 3108 (« Εὐβούλου ») & bastion défensif du Kastro
10. Chapelles de sainte Sophie et de sainte Barbara
11. Chapelle de sainte Anne et de saint Constantin
12. Source dite *Angkos*
13. Chapelle de saint Jean et son cimetière
14. Chapelle du Prophète Élie
15. Temple de Zeus Basileus
16. Église de l'évêché, dédiée à la *Panagia Theotokos*

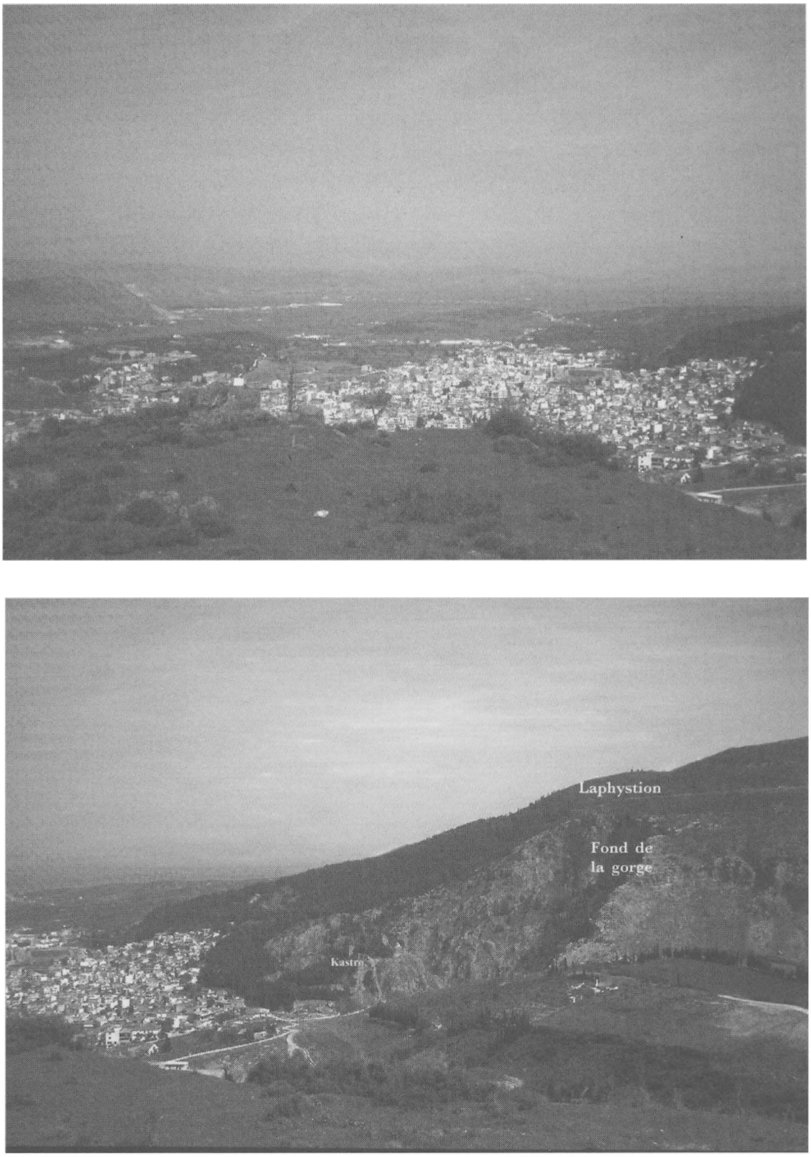

Laphystion
Fond de la gorge
Kastro

FIGURE 2ab
Vue panoramique de la cité, de la gorge et du Kastro
(Photos prises de la montagne du Prophète Élie)

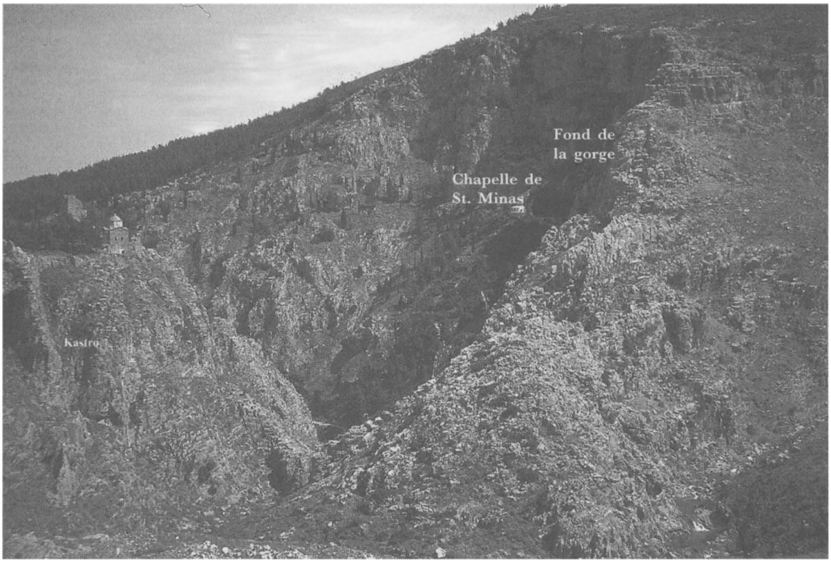

Fond de
la gorge
Chapelle de
St. Minas
Kastro

FIGURE 3
Vue du fond de la gorge et du Kastro
(Photo prise de la crête reliant la montagne du Prophète Élie au Kastro)

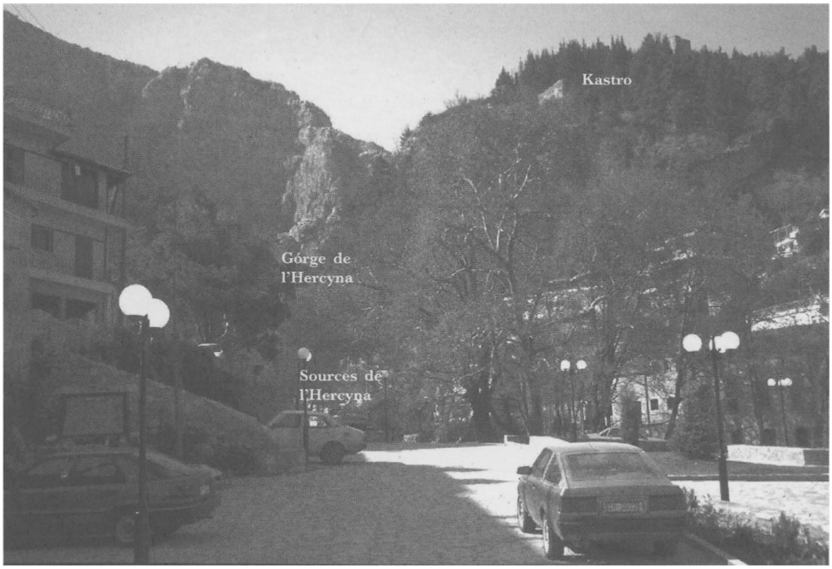

Kastro
Gorge de
l'Hercyna
Sources de
l'Hercyna

FIGURE 4
L'emplacement actuel du bois sacré antique

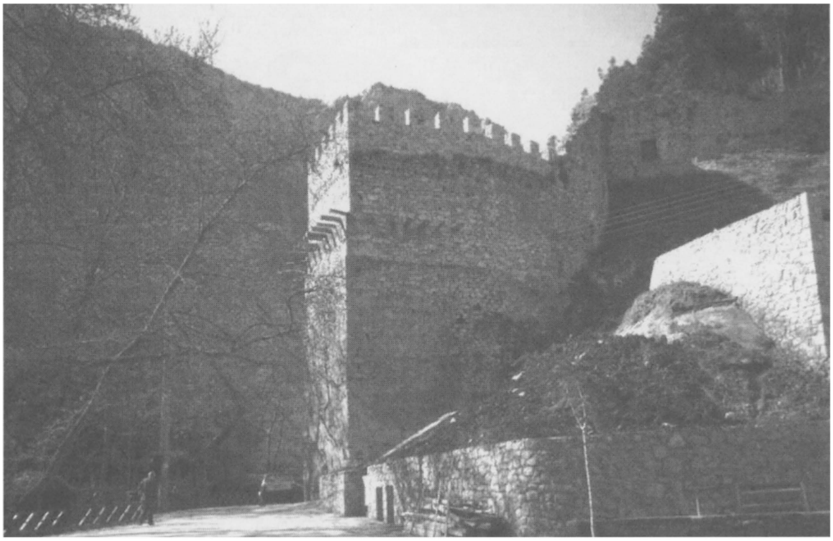


Figure 5
La tour franque, à l'entrée de la gorge

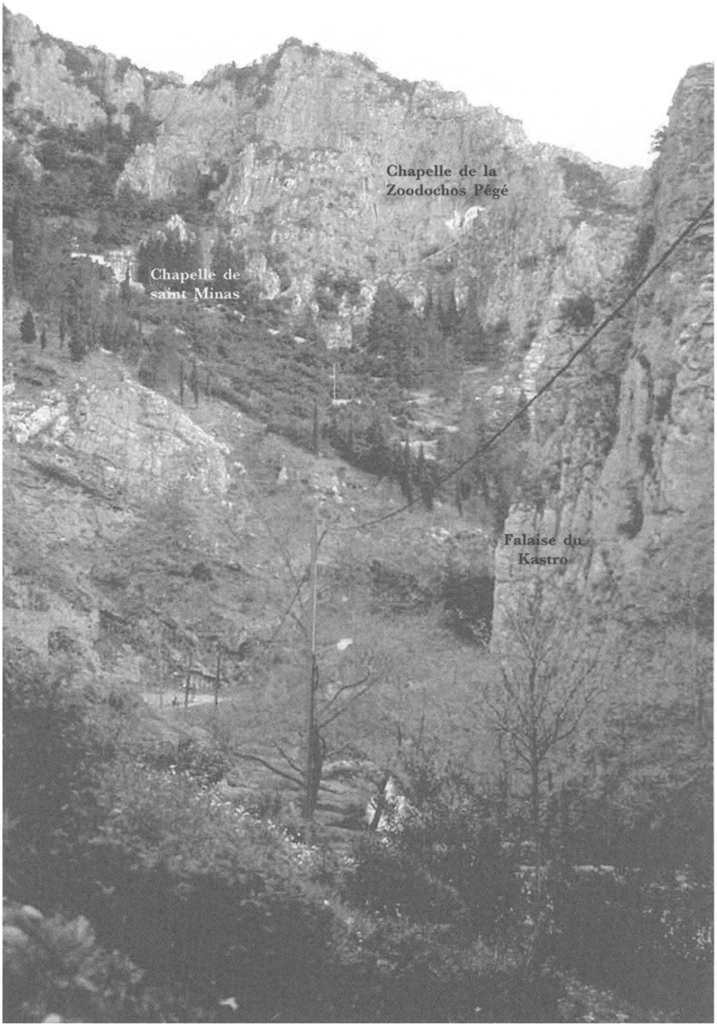

Chapelle de la Zoodochos Pégé
Chapelle de saint Minas
Falaise du Kastro

FIGURE 6
Vue nord-sud de la gorge, vers la chapelle de la *Zoodochos Pégé* (1999)
(Photo prise à partir de l'entrée de la gorge)

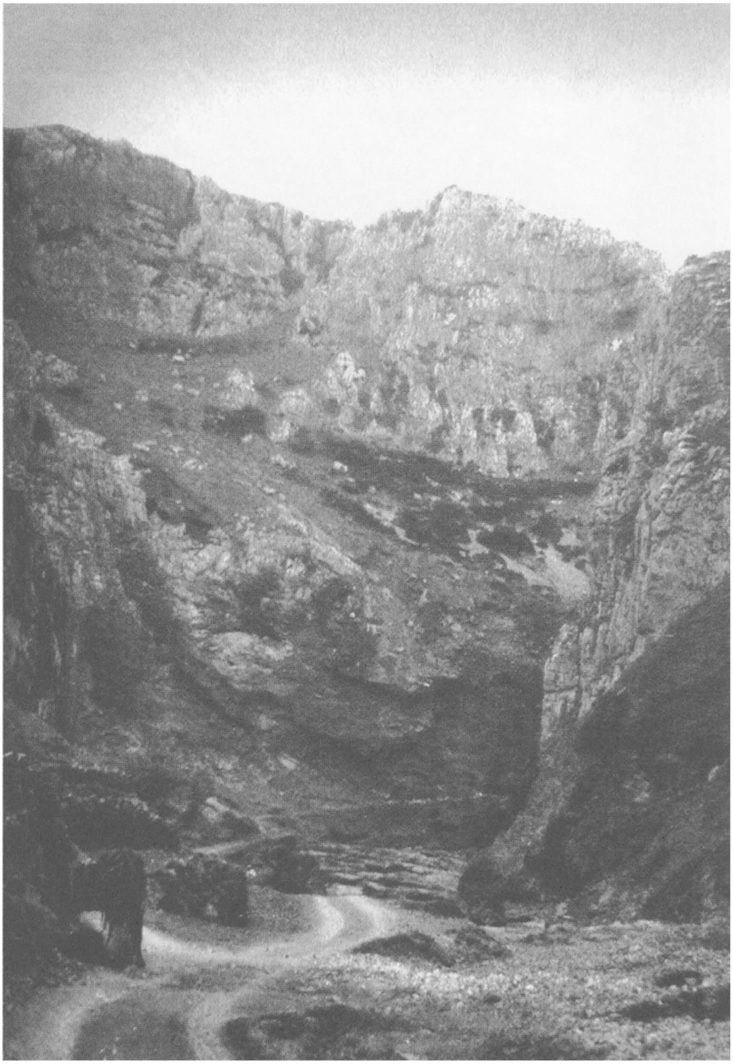


FIGURE 7
Vue nord-sud de la gorge, vers la chapelle de la *Zoodochos Pégé*
(aspect vers 1920)
(Photo extraite de P. PHILIPPSON, *Griechische Gottheiten*, face à la p. 12)

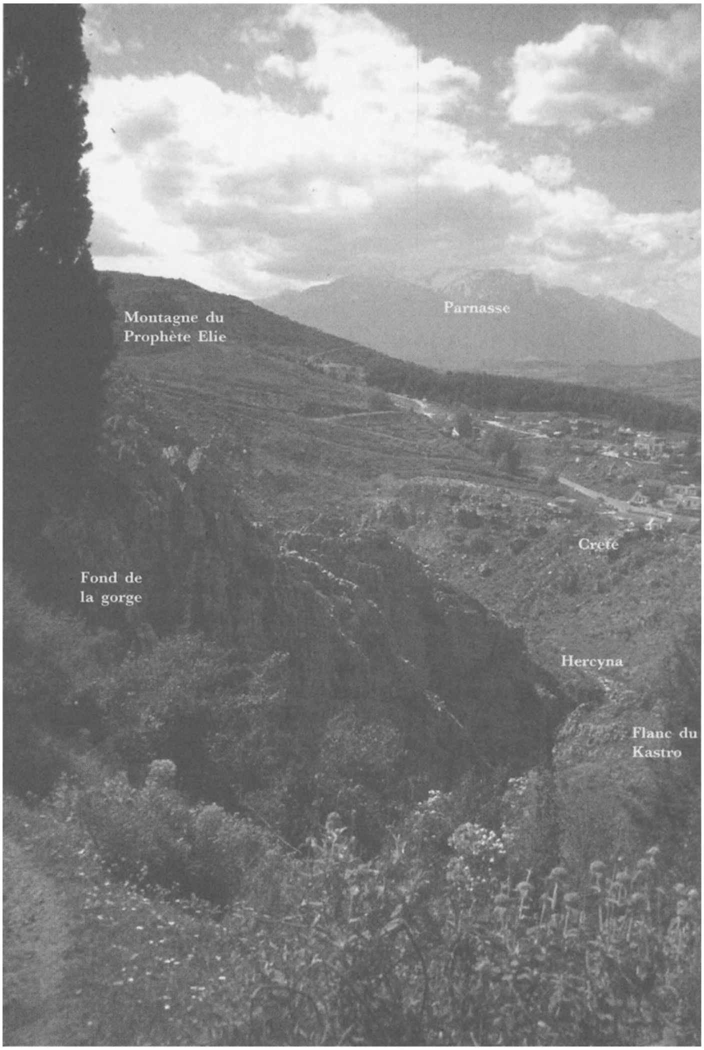

Montagne du
Prophète Elie
Parnasse
Crete
Fond de
la gorge
Hercyna
Flanc du
Kastro

FIGURE 8
Vue vers l'extrémité ouest de la gorge, en direction du Parnasse
(Photo prise de la chapelle de saint Minas)

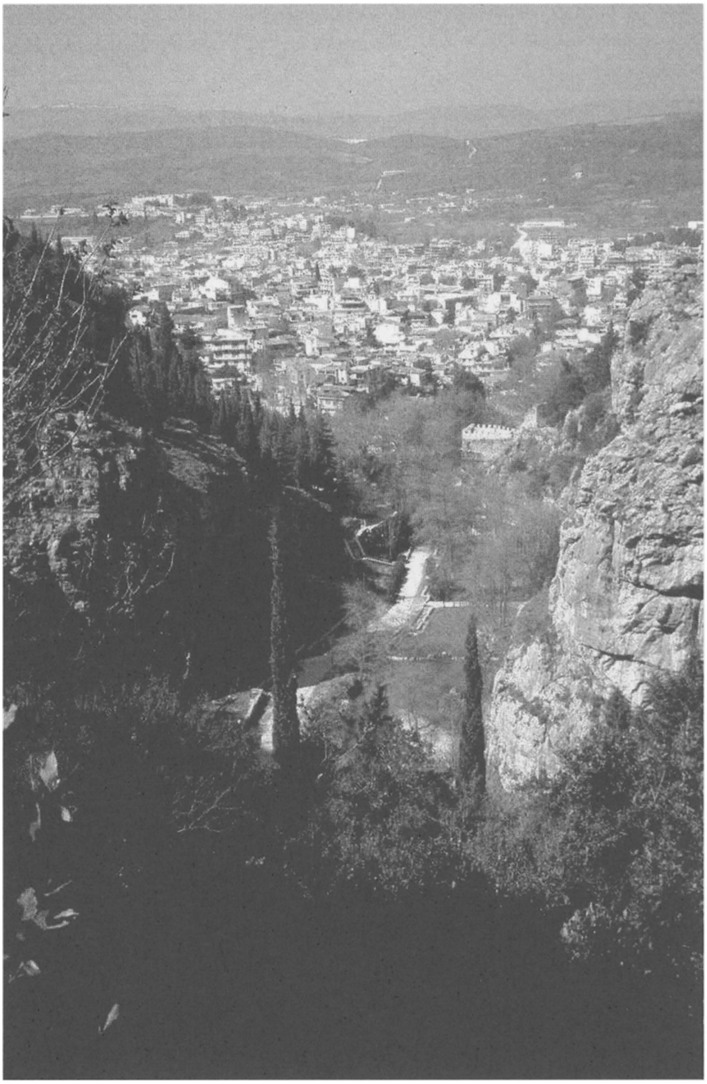


FIGURE 9
Vue sud-nord de la gorge, vers la cité
(Photo prise de la chapelle de saint Minas. Au centre du boisé, la tour franque)

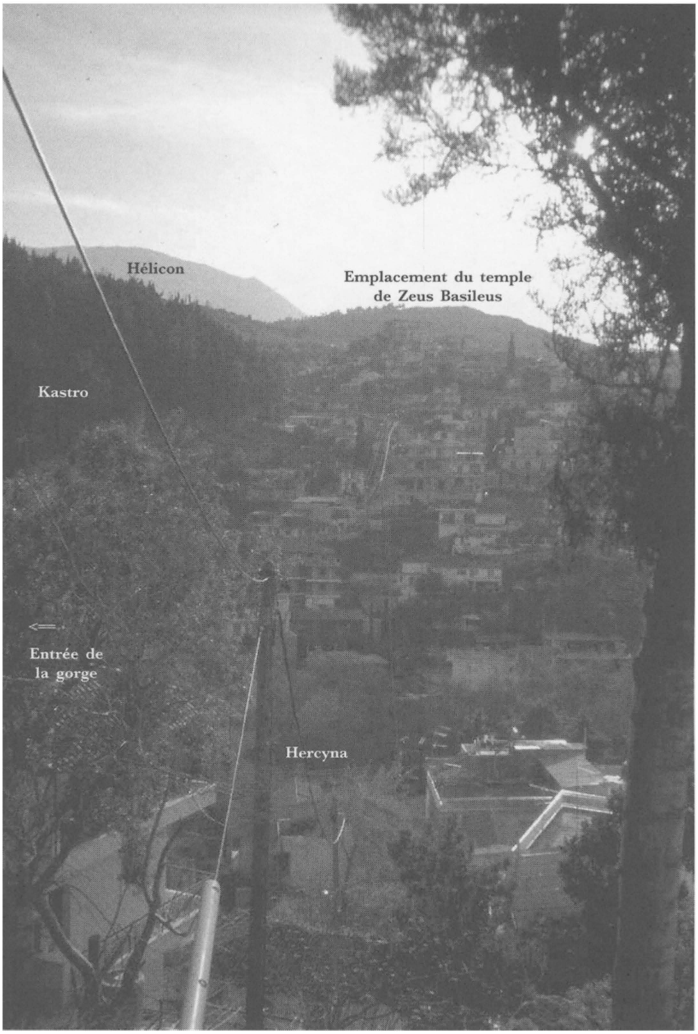

Hélicon
Emplacement du temple de Zeus Basileus
Kastro
<==
Entrée de la gorge
Hercyna

FIGURE 10
Vue vers la montagne du Prophète Élie
(Photo prise de la chapelle de saint Antoine vers le temple de Zeus Basileus)

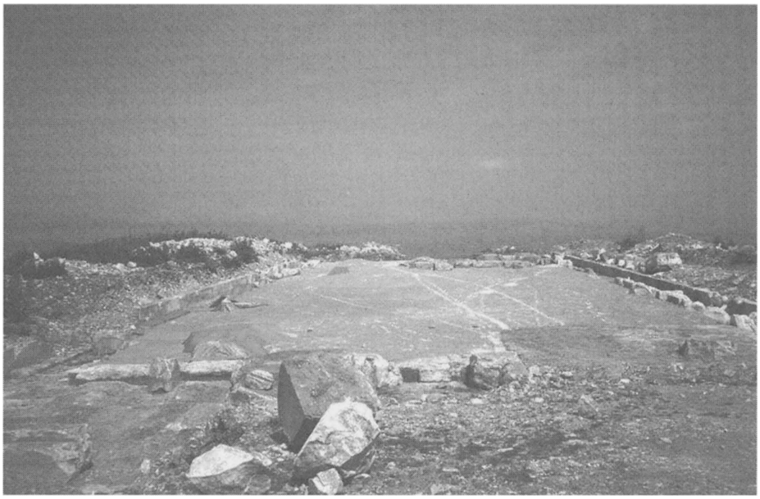


FIGURE 11
Vestiges du temple de Zeus Basileus
(Photo prise en direction du lac Copaïs, SO → NE)

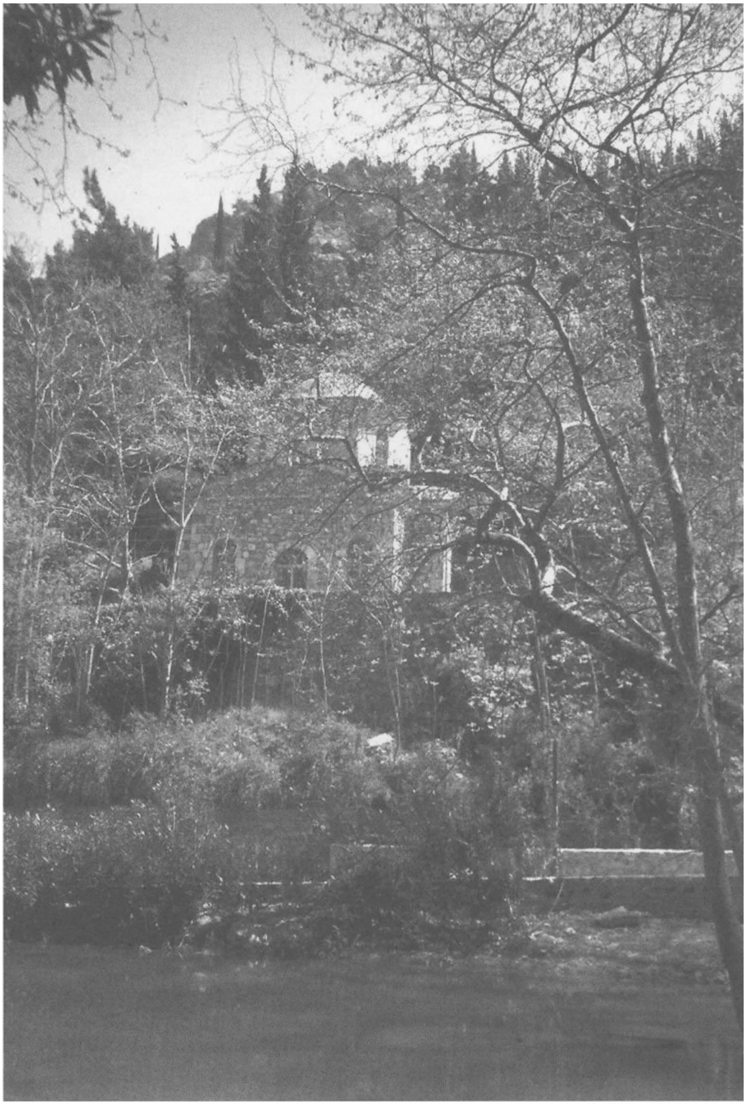


FIGURE 12
Chapelle des Anargyres
(Photo prise de la rive gauche)

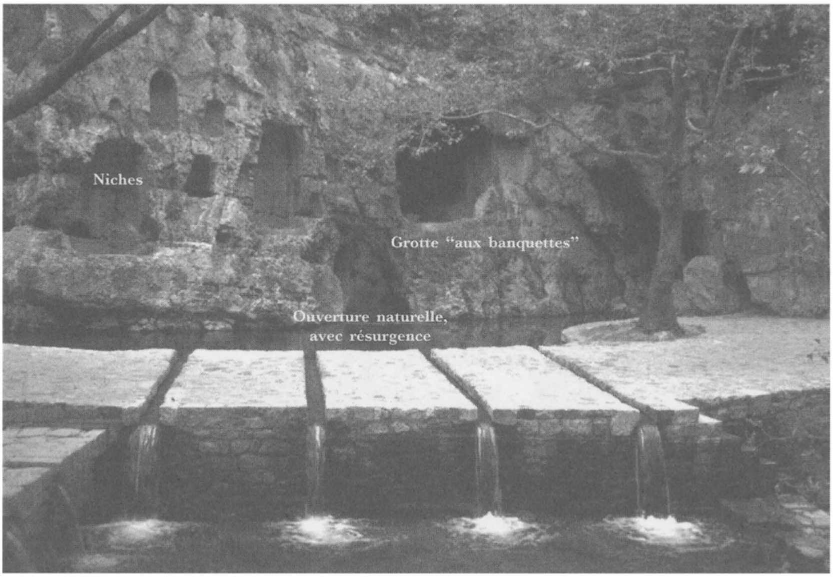

Niches
Grotte "aux banquettes"
Ouverture naturelle,
avec résurgence

FIGURE 13
Niches, résurgence et grotte « aux banquettes », sur la rive gauche

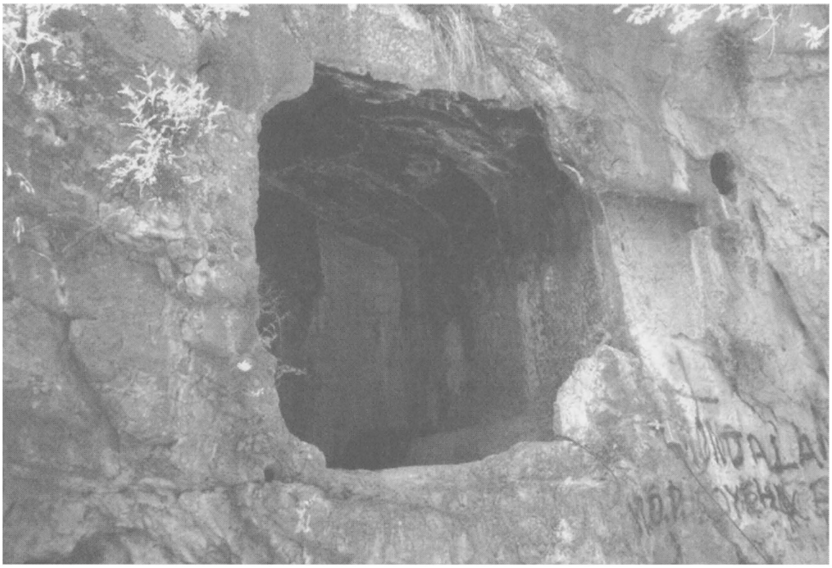


FIGURE 14
Grotte « aux banquettes »

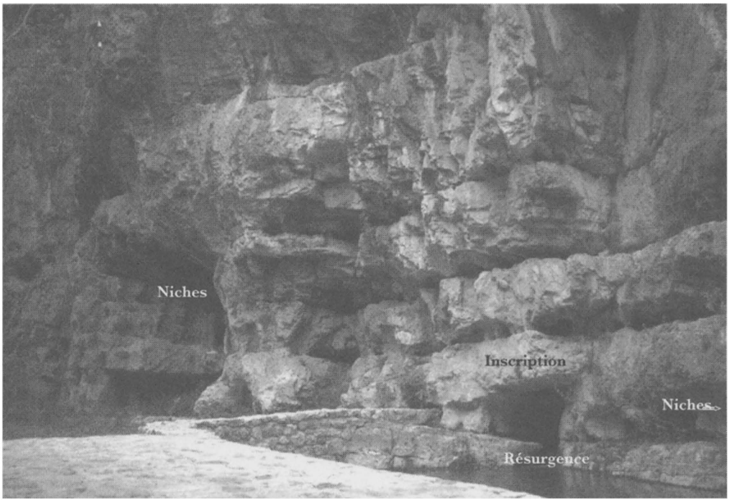

Niches
Inscription
Niches
Résurgence

FIGURE 15a
Résurgence sur la rive gauche, avec inscription (*IG*, 7, 3108)

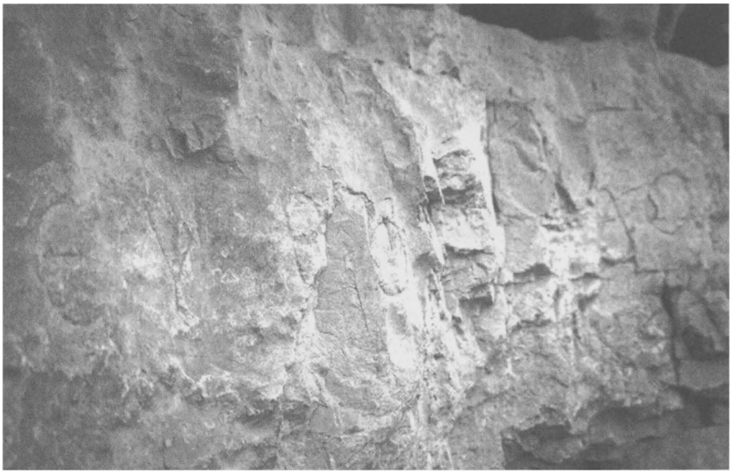


FIGURE 15b
Inscription *IG*, 7, 3108 (« Εὐβούλου »)

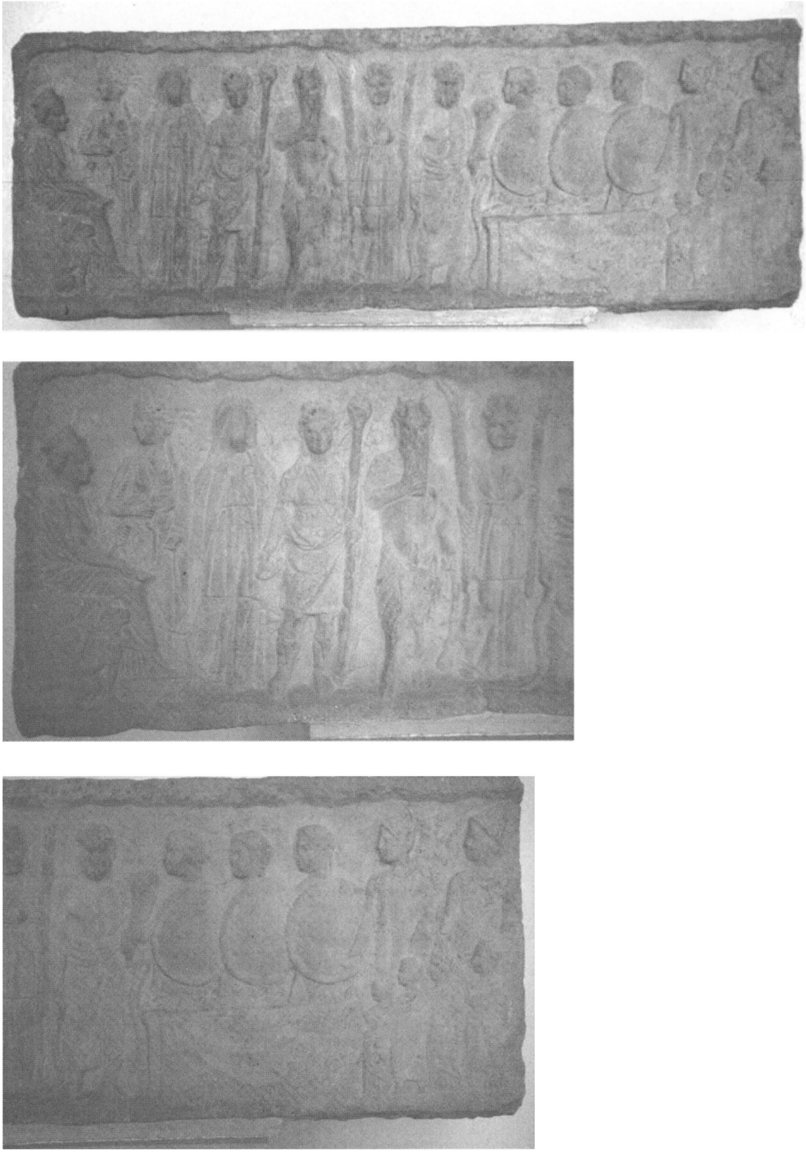
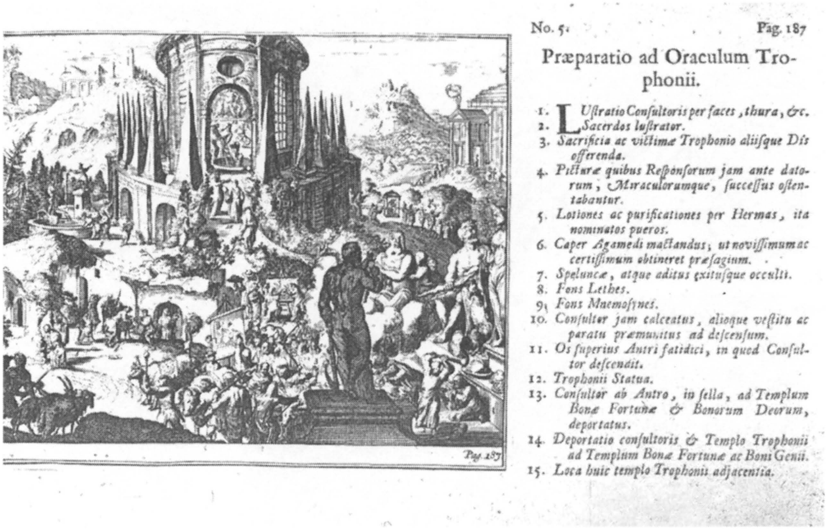


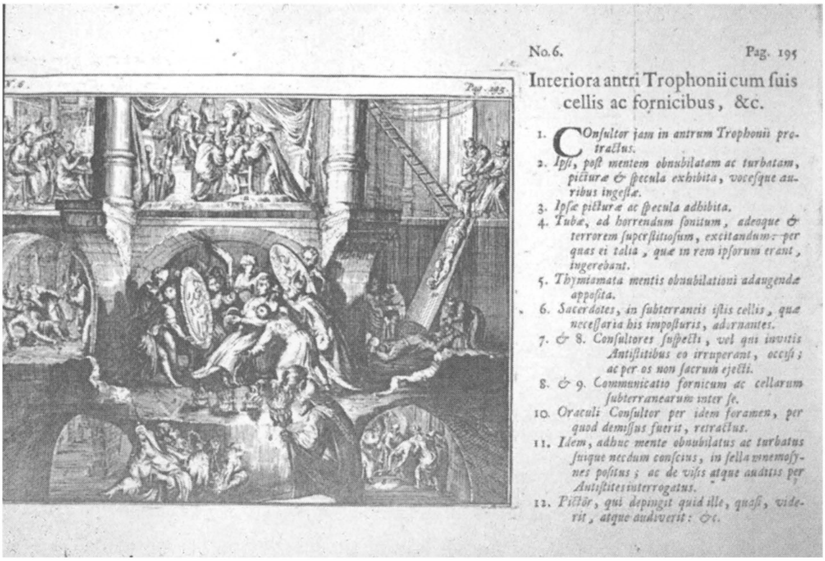
FIGURE 16ac
Relief votif métroaque de Lébadée (Athènes, MN, inv. 3942)



No. 5. Pag. 187

Præparatio ad Oraculum Trophonii.

1. *LUſtratio Conſultoris per faces, thura, &c.*
2. *Sacerdos luſtrator.*
3. *Sacrificia ac victimæ Trophonio aliiſque Dis offerenda.*
4. *Picturæ quibus Reſponſorum jam ante datorum, Miraculorumque, ſucceſſus oſtentabantur.*
5. *Lotiones ac purificationes per Hermas, ita nominatos pueros.*
6. *Caper Agamedi mactandus; ut noviſſimum ac certiſſimum obtineret præſagium.*
7. *Speluncæ, atque aditus exituſque occulti.*
8. *Fons Lethes.*
9. *Fons Mnemoſynes.*
10. *Conſultor jam calceatus, alioque veſtitu ac paratu præmunitus ad deſcenſum.*
11. *Os ſuperius Antri fatidici, in quod Conſultor deſcendit.*
12. *Trophonii Statua.*
13. *Conſultor ab Antro, in ſella, ad Templum Bonæ Fortunæ & Bonorum Deorum, deportatus.*
14. *Deportatio conſultoris è Templo Trophonii ad Templum Bonæ Fortunæ ac Boni Genii.*
15. *Loca huic templo Trophonii adjacentia.*



No. 6. Pag. 195

Interiora antri Trophonii cum ſuis cellis ac fornicibus, &c.

1. *COnſultor jam in antrum Trophonii protractus.*
2. *Ipſi, poſt mentem obnubilatam ac turbatam, picturæ & ſpecula exhibita, voceſque auribus ingeſtæ.*
3. *Ipſæ picturæ ac ſpecula adhibita.*
4. *Tubæ, ad horrendum ſonitum, adeoque & terrorem ſuperſtitioſum, excitandum: per quas ei talia, quæ in rem ipſorum erant, ingerebant.*
5. *Thymiamata mentis obnubilationi adaugendæ appoſita.*
6. *Sacerdotes, in ſubterraneis iſtis cellis, quæ neceſſaria his impoſturis, adornantes.*
7. & 8. *Conſultores ſuſpecti, vel qui invitis Antiſtitibus eo irruperant, occiſi; ac per os non ſacrum ejecti.*
8. & 9. *Communicatio fornicum ac cellarum ſubterranearum inter ſe.*
10. *Oraculi Conſultor per idem foramen, per quod demiſſus fuerit, retractus.*
11. *Idem, adhuc mente obnubilatus ac turbatus ſuique necdum conſcius, in ſella mnemoſynes poſitus; ac de viſis atque auditis per Antiſtites interrogatus.*
12. *Pictor, qui depingit quid ille, quaſi, viderit, atque audiverit: &c.*

FIGURE 17ab
L'oracle de Trophonios selon A. VAN DALE (extérieur – intérieur)
(Photos Université Catholique de Louvain, CGD)

INDEX

N.B. Les mots grecs ont été placés dans l'index général. L'incorporation alphabétique des lettres s'opère comme suit:

η → e
θ → th
κ → k
φ → ph
χ → ch
ω → o

Abai 60 n. 38, 87 n. 73, 232 n. 38
Abaris 100 n. 17, 109, 113 n. 53, 115, 119, 177, 177 n. 112, 281
abeilles, *voir* apiculture, essaim, Mélissa, miel, Thries 84, 85, 228 n. 23, 229, 229 n. 25, 230–231, 231 n. 34, 342
  abeilles (animal guide) 229, 304
  abeilles (prêtresses) 229, 231 n. 34
  abeilles (survie des -) 231
abolition temporaire de la notion du temps 149, 189–190
abstinence sexuelle, *voir* érotisme 149, 150 n. 31
abstinences (pythagoriciennes) 276
Acarnanie 103, 247
Acesô 58 n. 31
Achaicaros 96
Acharaca 19 n. 61, 61, 225–227, 247
Acheloos 255, 255 n. 18, 256, 303
  Acheloos (Oropos) 58
Achéruse (lac) 89
Achille 73, 113 n. 56, 128, 185 n. 4, 258
Achille (île d' -) 185 n. 4
aconit 213 n. 40
acquisition d'un savoir supérieur, *voir* chambre close inviolable, grotte, κατάγαιον οἴκημα 110–115, 119, 122–123, 129–138, 168–176, 180–202, 290
Acraiphia 9 n. 22, 28, 29 n. 7, 30–31, 163
Actéon 106, 310
actions sôtériques 123–125
Admète 67
affranchissement 17, 17 n. 53, 27, 222, 222 n. 5, 311
Agamède (fille d'Augias) 88, 88 n. 80
Agamède xvi n. 6, 65–94, 154, 194, 204, 211 n. 32, 278 n. 22, 307
  Agamède (*bothros*) 8, 21, 76, 98, 222, 232
  Agamède (sacrifice à -) 57, 98, 152, 222
Agamemnon 73, 169 n. 84, 258
Agathé Tyché, *voir* Isis-Tyché 206–207, 233–235, 236 n. 47, 268
Agathos Daimôn, *voir Daimôn* 14, 230, 233–236, 266 n. 60, 320 n. 15, 323–324, 324 n. 24
Agathos Daimôn et Agathé Tyché (chapelle de -) 8, 8 n. 18, 13, 148, 152, 206, 233–235, 269, 279
Âge d'or 222, 222 n. 4, 311–312
ἀγέλαστος 266
'Αγέλαστος Πέτρα 212–213, 213 n. 37, 264
Aglaophamos 114 n. 57
agonothète 5, 28, 28 n. 5, 29 n. 7
Agrigente 18 n. 60
'Αγχάσιος 22 n. 68
Ai-Khanoum 101 n. 20
air, *voir* éther, fusion de l'âme avec l'air/éther 167, 169–170, 170 n. 88, 171, 230–231
aischrologie, *voir* rire 271 n. 71
Alcandros 307 n. 49
Alceste 79 n. 46, 264, 266, 289 n. 56
Alcmène 67, 78–81, 90, 108, 261 n. 37
Alcméon 102, 103 n. 25

Alcyonien (lac) 161 n. 60
alétheia, *voir* maître de vérité, vérité 119, 143, 193, 229, 286 n. 47, 312
Alétheia 68 n. 12, 97, 119, 196
  Alétheia (trône de -) 254
Alexandre d'Abonouteichos 105, 163
alsos, *voir* bois sacré
âme, *voir aulos*, catalepsie, chamanisme, échappée de l'âme hors du corps, état modifié de conscience, fusion de l'âme avec l'air/éther, immersion de l'âme, léthargie, λιποψυχία, nécromancie, plongeon, πνεῦμα, psychagogie, quête des âmes, « rendre l'âme », réintégration de l'âme dans le corps, συγγενεία de l'âme avec la divinité, survie de l'âme, syncope, trône de l'âme, voyage d'âme 68, 97 n. 7, 99, 107, 109, 111 n. 47, 123, 140–142, 151, 155 n. 44, 157–158, 160, 161 n. 61, 164–182, 191 n. 24, 198, 208–209, 214 n. 43, 215, 231, 237, 266 n. 59, 273, 273 n. 2, 280, 282, 284, 286–288, 288 nn. 52–54, 289, n. 54, 290, 290 n. 57, 306, 312
  âme (affections de l' -) 151
  âme ailée 176
  âme (ancre de l' -) 289–290
  âme emprisonnée 278
  âme immortelle 169 n. 84
  âme impure 178
  âme jeune et réceptive 180–181
  âme lumineuse 167 n. 79
  âme noble 169
  âme non purifiée 215, 280
  âme osseuse 144, 144 n. 17
  âme perdue 97, 97 n. 7
  âme pilote du corps 157
  âme purifiée 181, 251, 257
  âme sèche 167, 288 n. 54
Amélès 284, 289, 289 n. 56
Amphiaraos, *voir* Zeus Amphiaraos 13, 33, 34, 58, 58 n. 33, 59, 74, 96, 96 n. 4, 97, 100, 103, 103 n. 27, 107, 115, 115 n. 60, 116–122, 127 n. 95, 224 n. 12
  Amphiaraos (Byzance) 13 n. 38
  Amphiaraos (Oropos) 31, 34, 57, 96–97, 103, 149, 277, 325
  Amphiaraos (Thèbes) 60 n. 36
amphictyonie delphique 31–32
Amphilochos 58, 58 n. 33, 101, 102, 102–106, 115 n. 60, 116–122, 139
  Amphilochos (oracle d' -) 19 n. 62, 102–106, 114, 247, 337, 339
  Amphilochos (Oropos) 58
Amphion et Zéthos 88 n. 79
Amphitryon 22 n. 68, 78–79, 88
Amyntas Perdikka 61, 185 n. 5
Anacharsis 267, 267 n. 63
ἀνάκτορον, *voir* Éleusis (ἀνάκτορον) 114, 227, 245, 262
anamnèse 196 n. 41, 201, 250–262, 278
Anargyres (Cosmas et Damien) 12–14, 25
Anaxagore 169 n. 86, 267, 267 n. 63
Anthédon 324, 324 n. 23
ἀνθρωποδαίμων, *voir Daimôn* 98
Antigone 79, 79 n. 46, 83
Antigone Doson 31, 31 n. 12
Antinoeia 210 n. 31
Antinoopolis 210–212
Antinoüs 210–212, 261 n. 39
Antioche (procès d' -) 239 n. 59, 242
Antium 211 n. 33, 278
antre côrycien 257
Anubis 259 n. 30
Aphrodite 223, 300, 300 n. 21, 302, 302 n. 31, 305, 313 n. 70
  Aphrodite (Oropos) 58
  Aphrodite chthonienne 302 n. 31
apiculture 106, 228–231
Apis 102 n. 23
apocalyptique 172, 183, 192, 197
Apollon, *voir* Maléatas 58, 58 n. 31, 67, 78, 86–92, 96–97, 102, 102 n. 23, 106–107, 116, 161, 161 n. 60, 178, 184, 194, 229, 231, 236, 242, 255, 255 n. 16, 256, 270, 300 n. 20, 307, 311, 315, 342
  Apollon Délien 259 n. 32
  Apollon Hécatébolos 65–66, 264
  Apollon Péan (Oropos) 58
  Apollon Ptoios, *voir Ptoion* 9, 30, 163
  Apollon Pythien 65, 70, 72–74, 77, 80–81, 87, 90–91, 93, 97, 102, 153, 163, 261, 296 n. 8, 341
  Apollon Pythios (Athènes) 178 n. 116
  Apollon Sarpédonios 337
  Apollon Thelphousios 91
  Apollon (Lébadée) 14, 16, 31, 57, 87, 92–93, 184, 315–316
  Apollon (poésie) 258
  Apollon (temple de Delphes) 67, 70, 73
  Apollon (temple de Pagasae) 67,

79 n. 49, 80, 80 n. 49, 177 n. 111
  Apollon (vaches d'-) 222 n. 6
Apollonios de Tyane 7, 19, 19 n. 61, 70, 113, 122, 189, 202, 232, 244 n. 81, 251, 278, 278 n. 21, 301
Arcésilaos 7, 12, 222
Archenavidas (?) de Pellêné 59
Ardâ-Virâz 156
Ardiée 120, 181 n. 125
arétalogies, *voir* Isis
Argonautes 89
Argos 18, 18 n. 59, 66, 74, 102 n. 23, 122, 278 n. 21, 308
Argos d'Amphilochie 103 n. 26
Arion 299
Aristéas de Proconnèse 106, 109, 109 n. 45, 110, 115, 177, 177 n. 113
Aristée 79 n. 46, 101, 102 n. 23, 106, 108, 108 n. 41, 115, 116, 118, 119, 121, 207 n. 15, 231
Aristocleia 310
Aristomène 122, 278 n. 21, 341, 342 n. 4
Ariston 257 n. 23
Aristote 100, 175 n. 107
Aristotéliciens 34, 100, 162, 168, 173–178, 186, 190, 196, 283
Aristoxène 267, 267 n. 63
Artémis 58, 178, 180 n. 123, 229, 255, 300, 316, 322
  Artémis Agrotéra 316 n. 4
  Artémis Agrotis 316
  Artémis Iphigénie 298
  Artémis Orthosia 316
  Artémis (Artemides Praiae) 316
  Artémis Prothyraia 58
  Artémis [P]y[r]sikrat[ès] 316, 320 n. 14
  Artémis Pythieié 192 n. 27
Asclépiades 107, 117, 117 n. 63, 122, 124 n. 85
Asclépiodote 270
Asclépios, *voir* Zeus Asclépios 9, 9 n. 22, 13, 59, 59 n. 34, 88 n. 77, 93 n. 93, 101, 102 n. 23, 107, 107 n. 39, 116–128, 149 n. 28, 186–188, 192, 197–202, 204, 205 n. 6, 212, 219, 226, 230, 235, 236 n. 48, 237 n. 51, 240 n. 61, 243, 243 n. 73, 251 n. 5, 259, 301, 302 n. 29, 324
  Asclépios (Hermétique) 188, 199–201, 225, 239, 259
  Asclépios ἱερὸς 192
  Asclépios sôtèr 125, 192 n. 28
  Asclépios (Athènes) 13, 107 n. 39
  Asclépios (Cos) 301 n. 29
  Asclépios (Éphèse) 301 n. 29
  Asclépios (Épidaure) 107 n. 39
  Asclépios (Pergame) 57 n. 29, 58, 60 n. 36, 149 n. 28, 150 n. 32, 240, 240 n. 63, 243 n. 73
  Asclépios (Pirée) 58 n. 31, 230 n. 29, 251 n. 5
  Asclépios (Titané, Messène) 235 n. 45
  Asclépios (Tithorea) 226 n. 16
  Asclépios (enfants d' -) 307
  Asclépios (et les mystères) 121 n. 75, 192
  Asclépios (oniromancie) 186, 201
  Asclépios (statues) 128 n. 98
  Asclépios (et Trophonios) 7–8, 13, 107, 127–128, 297
Assyriens 96
astrologie 235
asylie 31–32, 163, 222
Athamas 16, 87, 89 n. 81, 314
Athéna 180 n. 123, 242–243, 258, 300
  Athéna Aglauros 298
  Athéna Cynthia 240 n. 63, 243 n. 73
  Athéna Hippia 223
  Athéna Péonia (Oropos) 58
Atomistes 169 n. 86
ἀτραπός, ἀτραπιτός 207, 207 n. 16
Attis 24, 83, 271, 315
Augias xvi n. 6, 67, n. 6, 76–78, 86, 88, 98, 204, 204 n. 4, 222
aulos (et déstabilisation de l'âme) 150–151, 209
autossuggestion 161

Bacchanales (et meurtre rituel) 152, 164
bain rituel 149, 152, 154, 224, 236–237, 278, 309–310
banquet 148, 151, 158, 275
  banquet d'immortalité, *voir* immortalité, survie de l'âme 98, 282, 301, 319, 321
βασίλαι 313
Basileia, voir jeux, *Trophonia* 4, 17, 23, 23 n. 70, 28, 28 n. 4, 29, 29 n. 7, 30–31, 34 n. 23, 308, 317
bâtard 91, 127
bélier 57, 58, 82, 98
bienheureux, *voir* macarisme
blanc 240, 246, 278
bogue, *voir* mélanoure

bois sacré xxiv n. 1, 7–14, 17–26, 83, 147, 221–231, 247, 254, 296, 302, 304–305, 310
Borée 98, 171 n. 91
bornes 28 n. 5, 31–32
Bosporènes 96
botanique astrologique 200, 235
bourbier éternel 215
Bouriates 142, 142 n. 10
βοῦς, *voir* gâteaux 178 n. 116, 313 n. 67
brahmanes 101 n. 22
Branchos 89 n. 82, 90 n. 87
Byrebista 96

Cabires 217
Cabirion (style du -) 319
Cadmos 298
Caligula 121
Calliclidas d'Oponte 30–31, 60 n. 36, 163
Calypso 242, 258
canard, *voir* oiseaux palmipèdes 300
Candaulès 149
canéphore 17, 310
Capanée 83 n. 61
Carpocrate, *voir* Harpocrate
Casmilos, *voir* Kasmilos
Casmylos de Rhodes 65, 211 n. 32
Castalie 227, 229 n. 27
catabase, *voir* Enfers, voyage aux Enfers 108, 110, 119, 138, 236–237, 238
  catabase (Héraclès) 108 n. 42
  catabase (Lébadée) 59, 70, 108, 131, 135–138, 143, 154, 172, 185, 207, 221–248, 254, 263–264, 282, *passim*
  catabase (Ménippe) 207, 236–237, 264
  catabase (Nuées) 137–138, 193, 228
  catabase (orphique) 157 n. 52
  catabase (Rhampsinitos) 80, 114
  catabase (Thésée) 213, 223, 253
  catabase (Tricca) 107
  catabase (Vari) 255
catalepsie, *voir* âme, échappée de l'âme hors du corps, état de choc, état modifié de conscience, léthargie, réintégration de l'âme dans le corps, syncope 139, 139 n. 1, 177, 177 n. 113, 289 n. 54
  catalepsie (Cléonyme) 175
  catalepsie (Lébadée) 180, 216
  catalepsie (Thespésios) 120, 139, 251 n. 6
  catalepsie (Timarque) 139, 181, 249
ceinture (sans) 239, 243 n. 73, 245–246
Céos 106
Céphise 302 n. 29
  Céphise (Oropos) 58
cerbère 89, 108 n. 43, 114 n. 59, 222
Cercyon 76 n. 39, 204, 204 n. 4
Chaldéens 95 n. 1, 96, 102, 102 n. 23
chamanisme, *voir* éléments extatiques, état de choc, état modifié de conscience, possession, transe 109–115, 118, 120 n. 74, 134, 139–144, 145, 152, 281, 300
  chamanisme apollinien 110
  chamanisme (fond chamanique) 144–145
  chamanisme (Grèce) 115, 133, 138–139, 141, 143, 278
  chamanisme oriental 141
  chamanisme paléolithique 144 n. 18
  chamanisme scythe 140
  chamanisme (Socrate) 138
  chamanisme tibétain 145
  chamanisme (transe) 111, 143 n. 14, 164
  chamanisme (et Trophonios) 126, 139–164
"chamans grecs" 109–115, 116, 118 n. 67, 119, 120, 126, 139–145, 168, 177–178, 231, 247
chambre close inviolable, *voir* acquisition d'un savoir supérieur, grotte, κατάγαιον οἴκημα, protection des richesses, trésor 65, 76, 80–81, 84
  chambre nuptiale, *voir* θαλάμος 78, 79 n. 46, 80–81, 83 n. 61, 266
  chambre secrète 78–85, 338
  chambre secrète (Cyllène) 296
  chambre secrète (Dioscures) 108
  chambre secrète (Lébadée) 18, 21, 36, 82, 136, 159, *passim*
  chambre secrète (Mantinée) 79
  chambre secrète (Pythagore) 133
  chambre secrète (Rhampsinitos) 80
  chambre souterraine 84, 113 n. 56
  chambre souterraine (Bacchanales) 164
  chambre souterraine (Dactyles) 243
  chambre souterraine (Hiérapolis) 270

  chambre souterraine (Isis) 114
  chambre souterraine (Jésus) 114
  chambre souterraine (Lébadée) 84, 86, 99, 112, 138, 148, 154, 162, 229, 342, *passim*
  chambre souterraine (Mandoulis) 161
  chambre souterraine (Nuées) 193, 241, 269
  chambre souterraine (Orphée) 98
  chambre souterraine (Pythagore) 112
changement de chaussures 237, 240–246
changement de vêtements 224, 237–240
Chaos 134 n. 10
charme, *voir* incantations, magie, magicien 68, 151 n. 33, 201, 236, 243, 259, 288, 299 n. 18
Charon 106, 243
Charonion 19 n. 61, 225–227
χάσμα 89, 155, 159, 280, 287, 288 n. 53
chasseurs 58 n. 31
chaussures, *voir* changement de chaussures, κρηπίς, μονοκρήπις, sandales 243, 245
  chaussures ailées 106, 242
  chaussures (embades) 243
  chaussures gauloises 246
chemin des âmes 155
Chéronée 3, 4, 146, 299 n. 16, 322
chien 58 n. 31, 108 n. 43, 114, 303
Chiron 106–107, 128, 226
chiton 237–246, 318, 321
chocs thermiques 149
Chthonia 89
Ciel étoilé, *voir* Ouranos 155, 259 n. 30, 305–306
Cilicie 102–106
Circé 260 n. 34
Cithéron 106
Claros 19 n. 62, 103, 103 n. 26, 114 n. 58, 156, 192, 194
Cléobis et Biton 65–67, 308
Cléonyme 168, 175–176
Cléopâtre 261 n. 40
Clyménos, *voir* Hadès, Périclymène 87, 89 n. 83, 90 n. 84
Clytemnestre 116, 258
colombes 302
Colone 223–225, 227–228, 260 n. 35
Comarios 261 n. 40
Constantinople 13
contact entre les mondes divin et humain, *voir* âme, catabase, Enfers, voyage d'âme 73–75, 78–86, 91, 93, 99, 115, 118–125, 142, 153, 183–202, 214, 221–228, 236–248, 269–271, 287–288, 301–303, 310, 311–314
continuités entre paganisme et christianisme, *voir* Hermas, Lébadée (églises et chapelles), Perpétue, saint Christophe, saint Nicolas, sainte Thècle 13–14, 94, 336–337
Copaïs 3, 26, 63, 87 n. 73, 146, 297
Coré, *voir* Despoina, Héra Coré, Perséphone, Thea 87, 217, 221 n. 3, 234 n. 43, 265, 300
  Cor(r)é cybéléienne 322
  Coré (Acharaca) 61, 225
  Coré (Agra) 323
  Coré (Colone) 223
  Coré (Éleusis) 210 n. 31, 214
  Coré (Enna) 299
  Coré (Lébadée) 15, 24, 61, 214, 295, 299, 302, 304, 322, 324
  Coré (Platées) 309, 309 n. 55
  Coré « chasse de - » 15
  Coré (enlèvement de -) 223
corne d'abondance 235, 255 n. 18, 319, 320 n. 15, 323–324
corneille 88
Coroné, Coronis 88 n. 77, 93 n. 93
Coronée 3, 4, 25, 28 n. 5, 127 n. 95
Corybantes 123, 124, 191 n. 26, 209, 252, 322
Cosmas et Damien, *voir* Anargyres
courage, *voir* θαρρεῖν 206
Courètes 85 n. 72, 124, 209, 319
couronnes 237 n. 51
courotrophie, *voir* bois sacré, miel, nourrice, nourrisson 85–86, 228–231, 295–306, 313
Créon 260, 260 n. 35
Crésus 32, 60 n. 36, 73 n. 29, 97
Crète 85, 85 n. 70, 247 n. 96, 252, 256, 261, 274 n. 5
Créuse 120, 256
Criton 206
Cronos 99, 123, 178, 222, 222 n. 5, 260, 307, 311–313
  Cronos (Lébadée) xxv n. 3, 14, 16–17, 57, 307, 311–313
  Cronos (Olympie) 313
  Cronos (Tlos) 313 n. 67
  Cronos (statue) 311

Crotone 279 n. 24
culte de renversement 311–314
Cybèle, *voir* Grande Mère 238, 255, 262, 317–322
cygne, *voir* oiseaux palmipèdes xvii, 274, 300 n. 24, 301 n. 26, 302 n. 30
Cyllène (Mont) 86, 222 n. 6
cymbales 177 n. 114
Cyniques 283 n. 38
Cyrène 78, 79 n. 46, 106, 301 n. 29
Cyrus 258
Cyzique 83

Dactyles (Idéens) 114 n. 57, 123–124, 131, 209, 243
Daedala 309, 309 n. 56
Daimôn, voir Agathos *Daimôn*, ἀνθρωποδαίμων, ἐπιχθόνιοι δαίμονες, εὐδαίμων, κακοδαίμων xvii, 70, 99 n. 15, 115, 116–117, 119, 123–127, 170, 175, 178–182, 185 n. 4, 191, 202, 208, 223–236, 261, 279, 281–282, 311–312
  Daimôn hésiodique 126–127, 279
  Daimôn lunaire 85, 123, 181 n. 126, 204, 279–280, 285, 312
  Daimôn Meilichios, *voir* Milicha, Zeus Meilichios 230, 279, 323
  Daimôn de midi 314
  Daimôn de Témésa 303, 303 n. 35
  Daimôn "de la végétation" 93
Daimonion de Socrate 35, 70 n. 18, 115, 117 n. 64, 122, 181 nn. 125–126
Damascios 271
Dame du Tartare 243–244
Danaé 78 n. 44
danse 100 n. 17, 150–152, 189, 209, 209 n. 25, 252, 255, 258, 259 n. 30, 299, 299 n. 18
  danse cathartique 252
Decaineos 96
Dédale 8, 77, 88, 114, 155, 208, 311
Deinias 115
Déjanire 266
Délos 268, 300
Delphes 3, 5, 15, 18 n. 59, 33, 36, 60, 67, 73, 81, 86–87, 87 n. 73, 90–92, 146, 163, 179, 184 n. 2, 229, 258–259, 296 n. 8, 341, 341 n. 2, 342, 342 n. 5
  Delphes (oracle de -) 29 n. 7, 33, 72–73, 75 n. 35, 78, 80, 87, 146, 160, 179, 196, 223, 231 n. 34, 232 n. 38, 247, 255 n. 16, 256–257, 261, 304, 341
  Delphes (temple de -) 65–75, 78, 81–82, 153
Déméter 18, 71, 85 n. 71, 87, 135, 210–211, 217, 229, 229 n. 25, 259 n. 28, 299, 299 n. 17, 300, 302 n. 29, 322, 322 n. 19
  Déméter Cabiria 321
  Déméter Ennaia 299
  Déméter Érinys 299
  Déméter Eurôpé (Lébadée) xxv n. 4, 8, 11, 14, 57, 84, 86, 89, 127, 131, 204, 209, 229, 295–306, 307, 321, 324
  Déméter Hercyn(n)a 310
  Déméter Isis 80, 114
  Déméter Xiphéphoros 299
  Déméter (Agra) 323
  Déméter (Béotie) 321
  Déméter (Colone) 223–224
  Déméter (Éleusis) 210 n. 31, 211–212, 213 n. 40, 264–265, 270
  Déméter (Étéonos) 225, 225 n. 13
  Déméter (Haloa) 205
  Déméter (Hermione) 89
  Déméter (Isthmia) 301 n. 29
  Déméter (Lébadée, statue de -) 11, 297
  Déméter (Malophoros, Sélinonte) 324
  Déméter (Olympie) 313
  Déméter (Paros) 247
  Déméter (Thèbes) 184 n. 2, 303
  Déméter (Thèbes) (Néa -) 210 n. 29
  Déméter (et Pythagore) 112, 114
Démocrite 170, 170 n. 88
démon, *voir Daimôn*
démonologie 35 n. 27, 116–117, 123, 179, 235
  démonologie (Plutarque) 165–166
Démophon (Éleusis) 81, 85 n. 71, 204, 270 n. 69
Denys II de Syracuse 267
Despoina, *voir* Coré, Perséphone 126
Dexicréon de Samos 109
Didymes (oracle de -) xxiii, 74 n. 30, 90 n. 87, 103, 162, 188, 192
Diké, *voir* Justice 270
Diogène d'Apollonie 169–171
dionysisme 98, 134 n. 10, 276, 280 n. 28, 282 n. 35

Dionysos 34, 83, 102 n. 23, 106, 108, 118–122, 133, 135, 191, 191 n. 26, 195 n. 39, 210 n. 28, 243, 288–289 n. 52, 300, 318, 330 n. 1
  Dionysos Boéthos (Lébadée) 288 n. 52
  Dionysos Eustaphylos (Lébadée) 316
  Dionysos Kathégémôn (Pergame) 210 n. 31
  Dionysos Lysios (Lébadée) 288
  Dionysos (Athènes) 259 n. 32
  Dionysos (Colone) 223
  Dionysos (Éphèse) 251 n. 5
  Dionysos (Lébadée) 12, 124, 177, 288 n. 53, 316
  Dionysos (Pangée) 97–98
  Dionysos (Bacchanales) 181 n. 124
  Dionysos (tablettes funéraires) 306
Dioscures 83 n. 61, 108, 116, 116 n. 62, 118, 121, 124 n. 87, 125, 125 n. 89
  Dioscures sôteres 125
  Dioscures (Éleusis) 122
  Dioscures (Lébadée) 319
  Dioscures (Samothrace) 125 n. 89
  Dioscures (Thalamai) 108, 114
Diphilos de Siphnos 205
divination, *voir* acquisition d'un savoir supérieur, astrologie, hiéroscopie, hydromancie, iatromancie, incubation, lécanomancie, mantique apollinienne, miel, nécromancie, oniromancie, ornithomancie, *psychomanteia*, rêve, sommeil, transe 12, 72, 85–86, 91, 104, 106, 118–119, 123 n. 81, 162, 173, 174 nn. 101, 104, 175 n. 105, 191, 199 n. 49, 221, 231 n. 35, 255, 273, 329, 332
Dodone 19, 23, 28 n. 4
  Dodone (oracle de -) 232 n. 38, 257
Doros 271
durée (sept jours) 70, 153, 177, 189 n. 19, 273 n. 3
durée (trois jours) 67 n. 9, 149 n. 28, 153, 177 n. 114, 188, 189 n. 19, 199, 201, 264, 273 n. 3

Éaque 256, 257 n. 22
échappée de l'âme hors du corps, *voir* âme, catalepsie, chamanisme, état de choc, état modifié de conscience, léthargie, plongeon, réintégration de l'âme dans le corps, syncope 109 n. 44, 111–112, 119, 157, 161, 163–164, 165–182, 196, 209, 281–282
Édones 98 n. 10
Égisthe 258
ἔγκριται 28 n. 5
Égypte 76 n. 37, 77 n. 42, 80, 100, 101 n. 20, 105, 125, 127, 188 n. 17, 193 n. 30, 198–200, 206 n. 9, 238, 239, 246, 261 n. 39, 275–276
  Égypte (prêtres) 100–101, 114, 115, 149 n. 29, 239, 243 n. 74, 267 n. 63
εἰκάδες 133
Élée (Velia) 226 n. 16
éléments extatiques, *voir* chamanisme, échappée de l'âme hors du corps xiv, 151, 167, 172, 209
  éléments extatiques (déséquilibre nutritif) 147–148
  éléments extatiques (déséquilibre sensoriel, physique et psychique) 146–154, 183, 188–189, 199, 226, 233, 250, 264
éleusinisme 98, 133
Éleusis, *voir* Eumolpos, mystères d'Éleusis 85 n. 71, 98, 113, 122, 136, 148, 151, 203–217, 227, 232 n. 38, 238, 239 n. 57, 255, 261–262, 277 n. 17, 282 n. 35, 301, 323
  Éleusis (ἀνάκτορον) 114, 168 n. 79, 227, 245, 262
  Éleusis (τελεστήριον) 114, 134, 168 n. 79, 227, 247
Élide 76–77, 88, 222 n. 6
Empédocle 102 n. 23, 108, 108 n. 41, 109, 109 n. 44, 115–116, 117 n. 65, 119, 119 n. 72, 120, 125, 166 n. 74, 177, 177 n. 113, 239 n. 57, 244, 279 n. 25, 284, 330 n. 1
Empédotime 102 n. 23, 107–108, 109 n. 44, 116, 119, 169 n. 85, 190 n. 24, 196, 207 n. 15
ἐναργής, ἐναργῶς, ἐνεργέστερον 105, 177 n. 114, 188
enfances chez Chiron 106 n. 36
enfances divines et héroïques 84, 85 n. 71, 86, 296
Enfers, *voir* catabase, voyage d'âme 15, 18, 34, 68, 74, 79 n. 46, 81, 83–84, 89, 91, 97, 101, 109, 111,

115, 120, 123, 137 n. 19, 141, 147, 161–162, 169, 171, 177–178, 182, 196, 219, 222, 224, 227, 243–244, 249, 254, 256, 270–271, 280, 282–291, 300, 305 n. 44, 311
  enfers (absence de rire) 262–269
  enfers célestes 169 n. 85, 170, 287
  enfers (entrée des -) 18–19, 26, 83, 96, 106, 213, 222–231, 236, 242, 246–248, 282–291, 301, 305, 315, 337
  enfers (entrée des -, bipolarité) 222–223, 228
Entella 289, 289 n. 55
enthousiasme 118, 157 n. 49, 179, 184, 196, 255
  enthousiasme (nympholeptie) 12 n. 33, 161, 254–255, 258, 266, 314
envoûtement 114 n. 59
Épaminondas 17, 61, 61 n. 39, 288 n. 52
épée 151, 151 n. 35, 209, 299
éphèbes 225
Éphyra 246, 249 n. 2
Épicaste 76 n. 39, 88–91
ἐπιχθόνιοι δαίμονες, *voir Daimôn* 126, 279–280
Épidaure 107, 226, 235, 235 n. 45, 302
épilepsie *voir* maladie sacrée 151, 170, 205, 215 n. 45
Épiménide 109, 109 n. 45, 113, 113 n. 56, 115, 119
épiphanie consentie - épiphanie contrainte 199–202
ἐπόπται, *voir* mystères 79 n. 49
époque mycénienne 4, 18 n. 56, 72, 88, 88 n. 79, 109 n. 45, 184, 217 n. 49
Er le Pamphilien 101, 111, 175, 189, 191 n. 25, 248, 251 n. 6, 289
Erginos 71, 78, 86–91, 342
Érinys, *voir* Déméter Érinys
Ériphyle 96
Éros 300 n. 20
ἐρωταποκρίσις 70, 172 n. 97, 182, 200, 251 n. 6
érotisme, *voir* abstinence sexuelle 149, 150 n. 32, 151, 195, 209, 223, 243 n. 75, 244 n. 79, 299
eschatologie 165–166, 254, 282–291, 305
escroquerie, *voir* γόης 82, 99, 104–105, 112, 143, 158, 163–164, 184, 200, 232–233, 295
espoir, bon espoir, *voir* courage, εὔελπις, mystères, θαρρεῖν 154, 206–208, 232
essaim, *voir* abeilles 84, 228, 231, 342
état de choc 249, 250, 264, 269, 271
état modifié de conscience (EMC, *ASC*) 111, 118, 125, 145, 145 n. 20, 151–164, 183, 188–189, 249–271
Étéonos 225, 225 n. 13
éther, *voir* air, fusion de l'âme avec l'air/éther 74, 110, 134, 141, 166–178, 181, 196, 198, 224, 231, 243, 254, 256 n. 21, 257 n. 22, 259 n. 30, 287, 288 n. 53
étiolement des vêtements 121, 204, 238
Etna 244
Étolie 103
Eubouleus, Euboulos, *voir* Zeus (Eu-) Bouleus 126, nn. 37–38, 214 n. 42, 323
εὐδαίμων, *voir Daimôn* 117, 281
Eudaimonia 256
εὔελπις, *voir* espoir 206–207, 232
Εὐκλῆς, *voir* Hadès 214 n. 42
Euménides 223
Eumolpos, Eumolpides 98, 262, 301
Euphémos 298, 298 n. 15
Euphorbe 278 n. 21
Euphrate 19 n. 61, 108, 236
Eurôpé, *voir* Déméter Eurôpé 298
Eurôps 89 n. 84
Eurydice 120
Euthycrate 8
Euthymos 303, 303 n. 35
Eutychidès 70 n. 19
Evanthidas de Locride 59
Événios d'Apollonie 257
exorcisme 234 n. 42

famille impériale (culte) 317
fèves 205, 277
fièvre 188
flagellation (?) 150
flûte, *voir aulos* 150 n. 33, 151, 151 n. 34, 255 n. 18, 258 n. 26
folie 150–151, 223
forêt 83, 83 n. 61
frontières avec la mort, *voir* contact entre les mondes divin et humain 81 n. 55, 214

fumigations 150
fusion de l'âme avec l'air/éther 166–173, 176, 183, 198

Galles 150, 150 n. 33
gâteaux, *voir* βοῦς, miel, sacrifices 58, 136, 136 n. 6, 178 n. 116, 313, 319, 321
  gâteaux de miel 58, 135–138, 156, 160, 229–230, 251, 282, 313
Gé 58, 85, 170, 184, 255, 303, 305
  Gé Mater 184 n. 2, 322
Gélon de Syracuse 100
Gètes 96, 99 n. 15, 115, 117
Gobryès 101
γόης, *voir* escroquerie 134 n. 10, 122, 138, 164, 205, 232
gouffre 175 n. 106, 289
Grande-Grèce 274 n. 5, 283, 300
Grande Mère, *voir* Cybèle 319
grotte, *voir* acquisition d'un savoir supérieur, chambre close inviolable 3, 12, 83–84, 113 n. 56, 229, 255 n. 18, 256–257, 316, 319
  grotte (Acharaca) 61, 225
  grotte (Antre Côrycien) 257
  grotte (Cap Ténare) 222
  grotte (Chiron) 226
  grotte (Épidaure) 107 n. 39
  grotte (Épiménide) 113 n. 56, 119
  grotte (Hermès) 84, 86, 154, 222, 296
  grotte (Hiérapolis) 226, 270
  grotte (Ida) 85, 113, 124 n. 86, 247, 261 n. 38
  grotte (Ida d'Olympie) 313, 313 n. 68
  grotte (Kafizin, Chypre) 255
  grotte (Lipara) 177 n. 114
  grotte (Marathon) 240 n. 63
  grotte (Métèr) 83
  grotte (Nysa) 19 n. 61
  grotte (oracle de Trophonios) 82, 84, 86, 92 n. 91, 93, 121, 225, 229, 290, 295 n. 2, 296
  grotte (Pentélique) 255 n. 18
  grotte (Pharsale) 266
  grotte (Pitsa) 255 n. 18
  grotte (*Ptoion*) 9 n. 22
  grotte (Rhésos) 98, 98 n. 10
  grotte (sources de l'Hercyna) 7, 9, 297, 302, 322
  grotte (Teumesse) 298
  grotte (Thèbes) 83
  grotte (Vari) 254, 258
  grotte (Velia) 226 n. 16
grues 302 n. 30
gymnosophistes 96, 100

Hadès, *voir* Clyménos, Εὐκλῆς, Périclymène, Pluton, Theos 15, 89, 90 n. 84, 96, 98, 107, 155, 169, 214 n. 214, 224, 238 n. 55, 264 n. 53, 265–266, 282 n. 35
  Hadès (Éleusis) 212
  Hadès (rire d' -) 265–266
  Hadès (seuil de l' -) 81 n. 54
Hadrien 79, 210–212
Haimos (Mont) 106
Haliarte 4, 17, 288 n. 52, 310
hallucination, *voir* éléments extatiques, état de choc, état modifié de conscience, syncope, transe de vision, vision 161, 208
hallucinogène 156 n. 48, 157, 208
Halos 89 n. 81
Harmatios 228 n. 24
Harmonie (mère des Muses) 169
Harpocrate 114 n. 58, 259 n. 28, 301 n. 29
Hécate 178 n. 116, 215 n. 45, 237, 240 n. 63, 242 n. 71, 243, 244 n. 77
  Hécate-Éreshkigal 243
Hector 258
Hélicon 3, 146, 232 n. 38
Hélios 199 n. 50, 230 n. 29, 317 n. 10
  Hélios Mithra 199 n. 50
Hénioché (femme de Créon) 308 n. 53
Héra 61, 242 n. 71, 244, 265 n. 57, 296, 300, 322 n. 9
  Héra Basileia, Basilis 16, 23, 308, 308 n. 52
  Héra Coré 14, 16, 306–310
  Héra Hénioché 16, 57, 306–310
  Héra *Numpheuomené* 309
  Héra *Pais, Teleia, Chera* 309
  Héra *Parthenie, Parthenios* 309
  Héra (Argos) 66
  Héra (Lébadée) 14, 16, 24, 306–310
  Héra (Nauplies) 309 n. 57
  Héra (Olympie) 313
Héraclée du Pont 193
Héraclès 78 n. 43, 83 n. 61, 89, 102, 102 n. 23, 106, 107, 108, 108 n. 42, 116, 119–122, 125 n. 89, 127, 150, 188 n. 16, 207 n. 15, 222, 227, 236,

243, 253, 260 n. 36, 261 n. 37, 265–266, 311, 330 n. 1
Héraclès (Oropos) 58
  Héraclès (temple à Tyr) 115
Hercyna, *voir* Déméter
  Hercyna (*alsos*) 7
  Hercyna (fille de Trophonios) xvi n. 6, 7, 12–13, 15, 25, 66 n. 4, 92 n. 91, 295–304, 307 n. 49, 310, 319, 321–322
  Hercyna (fille de Trophonios, étymologie) 25, 25 n. 77
  Hercyna (fille de Trophonios, statues) 7, 12, 302
  Hercyna (gorge de l' -) 7–14, 22, 147, 314, 316, 317 n. 8, 318
  Hercyna (rivière) 3, 5–9, 25, 147, 149, 154, 214, 302, 310, 322
  Hercyna (sources de l' -) 7–14, 213–214, 316 n. 5
Hermai 93, 93 n. 93, 120, 154–155, 208, 236–237, 321
Hermas (Pasteur) 157 n. 49, 188, 188 n. 17, 200 n. 54, 246 n. 90, 259 n. 30, 267 n. 62
Hermès 29 n. 8, 58, 58 n. 33, 84–86, 93, 106, 112, 125 n. 89, 154, 222 n. 6, 225 n. 13, 228, 242, 242 n. 71, 255, 258, 264 n. 53, 296, 317
  Hermès Trismégiste 125 n. 90, 176, 188, 195, 197–199, 236 n. 47, 243, 254 n. 13
  Hermès (Oropos) 58
  Hermès (Samothrace) 125 n. 89
  Hermès psychopompe 120, 171 n. 93, 224
Hermione 89, 118, 309, 309 n. 57
Hermotime de Clazomènes 108 n. 41, 109, 109 n. 45, 110–111, 115, 162, 177 n. 113, 280
héros 4, 7, 13, 32, 34 n. 24, 67 n. 7, 68, 74, 77, 81, 82, 84, 88, 91–93, 94 n. 95, 95–97, 103, 105, 107 n. 38, 108, 111, 116–117, 120, 122, 124, 126–127, 132, 177 n. 111, 182, 189, 204, 210 n. 28, 212, 214 n. 42, 215 n. 45, 219, 222, 224, 229, 254 n. 12, 259, 295, 298, 308, 311–312, 317, 325
  héros [= morts] 170, 170 n. 89
  héros et héroïnes (Oropos) 58
hérules 21, 36
Hestia 58, 58 n. 33, 170 n. 89, 176
  Hestia (Oropos) 58
Hiérapolis 226, 226 n. 17, 270
hiérophante, *voir* Éleusis, mystères 132, 195, 208 n. 21, 239, 245, 259 n. 32, 261–262, 301
hiéroscopie 82, 96, 153–154, 232–233
Hilaries, *voir* rire 271
Hippias 261
Hippolyte 180 n. 123
Hisménion 60 n. 38, 75, 87 n. 73, 256, 256 n. 20
Homonoia 316
horoscopes 96
huile (onction d' -) 154, 236–237
hydromancie 96
Hyettos 28 n. 5, 119, 119 n. 69
Hygie 58, 192, 297
  Hygie (Oropos) 58
Hyria 75
Hyrieus xvi n. 6, 67 n. 6, 75–76, 78–80, 88, 98, 222, 229 n. 26

Iacchos 213 n. 37, 242
Iambé-Baubô 265
Iamos 229 n. 27
Iasô (Oropos) 58
iatrique, *voir* iatromancie 96–97, 100, 110, 204, 271
iatromancie, *voir* médecin, médecine 107, 225–226, 271, 302 n. 29
ἱερὸς λόγος 192, 251 n. 6
Ilissos 171 n. 91
Ilithye 313, 314 n. 70
immersion de l'âme 157–161
immortalité, immortalisation, *voir* banquet d'immortalité, macarisme, survie de l'âme 68, 72 n. 21, 90, 98, 99 n. 13, 100–101, 106, 108, 112, 116–117, 121, 125–126, 155, 158 n. 54, 169, 197 n. 45, 199, 200, 207, 212, 222, 280, 282, 285, 287, 296, 306, 311
incantations 97 n. 8, 100, 100 n. 17, 119, 123 n. 81, 141, 175, 201, 236
incarnation, *voir* métempsycose, réincarnation 162, 171 n. 93
incubation 13, 61, 113, 118–119, 150, 183–193, 204–205, 206 n. 9, 225–226, 235, 247, 277, 279
Inde 96, 100–101
initiation, *voir* magie, μύησις, mystagogie, mystères, orphisme, pythagorisme, tablettes funéraires, τελεταί 98, 113 n. 56, 115, 123 n. 81, 133, 135, 137

  - initiation (Acharaca) 226, 247
  - initiation (adolescence) 67, 97, 106, 221, 224, 313, 323
  - initiation (Andania) 238–239
  - initiation (Éleusis) 98, 108, 121–122, 131, 131 n. 2, 134, 134 n. 11, 191, 203, 203 n. 1, 206, 211–212, 216, 242, 247, 247 n. 94, 305
  - initiation (Hermétisme) 198
  - initiation (Hiérapolis) 270–271
  - initiation (Ida) 113
  - initiation (Isis) 216, 233
  - initiation (mystères) 69, 115, 119, 121–125, 131–132, 134 n. 10, 168, 192, 203, 203 n. 1, 208, 211, 216, 216 n. 48, 247, 252–253, 261, 276, 287, 321 n. 16
  - initiation (Nuées) 133–138, 167, 169, 207, 252, 269, 269 n. 66, 306 n. 44, 342
  - initiation (oracle de Trophonios) 61, 124, 131, 136, 169, 203, 207, 216, 221, 221 n. 2, 233, 248, 286, 322, 342
  - initiation (orphisme) 252, 274, 276
  - initiation (Poséidon à Mantinée) 79–80
- insufflation de l'âme 162, 171
- interdiction de regarder vers l'arrière 249
- interdits alimentaires, *voir* jeûne, mourir de faim, végétarisme 148, 204, 206, 276–278
- intronisation, *voir* trône 168, 251, 253, 261
- inversion (Cronos) 311–314
- Iris 242
- Ischys 88, 93, 93 n. 93
- Isis 80, 102, 114, 186, 193 n. 30, 233, 234, 239–240, 242, 255, 261, 302
  - Isis (Déméter) 114
  - Isis-Tyché 234, 243 nn. 42–43
  - Isis (arétalogies) 193 n. 30, 239
  - Isis (pansôteira) 193
- Itys 223
- ivresse et mort 288–289

- jardin des Hespérides 155
- jars, *voir* oie, oiseaux palmipèdes 7, 15, 299–304, 322
- Jason 89, 244, 247
- Jésus-Christ 114, 117, 122
- jeûne, *voir* interdits alimentaires, mourir de faim 133, 148, 154, 188–189, 201, 225, 338
- jeux, *voir* agonothète, *Antinoeia, Basileia,* ἔγκριται, naopes, *Ptoia, Pythia,* ῥαβδοφόροι, *Trophonia* 23, 23 n. 69, 27–30, 163, 211
  - jeux stéphanites 17, 28, 30, 31
- Jocaste 88, 90
- jour 74, 110 n. 45, 119, 151
- Juifs 100, 101 n. 22, 122, 207 n. 15
- justice, *voir* Diké 123, 141, 213, 258–259, 260 n. 35

- Kafizin (Chypre) 255
- κακοδαιμονισταί 281 n. 33
- κακοδαίμων, *voir Daimôn* 281
- καλάσηρις 238
- Kasmilos (Samothrace) 211 n. 32
- *Kastro* 7, 7 n. 15, 20, 22–24
- κατάγαιον οἴκημα, *voir* acquisition d'un savoir supérieur, chamanisme, chambre close inviolable, grotte, Zalmoxis 99, 111, 113, 137, 155, 192, 192 n. 27, 193
- *katapontismos, voir* plongeon 158 n. 54
- κατηφέω 266 n. 58
- Kirdīr 156 n. 48, 181 n. 125
- *koinon* béotien 4–5, 16–17, 21, 28–31, 60, 60 n. 36, 309
- κρηπῖδες (chaussures) *voir* chaussures μονοκρήπις 240–241
- κρηπίς (construction) 18, 20
- κρύπτος 224, 229 n. 27

- laine 79–80, 113, 239, 276, 279 n. 22
- Laïos 260
- Lampon 134 n. 10
- Lamprias 35, 178–179
- Laodamie 79 n. 46
- Laomédon 67
- Laphystion (Mont) 3, 6, 25, 32, 89, 295, 306 n. 44
- laurier 227
- Lébadée 3–6
  - agora (?) 6
  - asylie du sanctuaire de Trophonios 30–32
  - églises et chapelles
    - Cosmas et Damien 12–14, 25
    - Palaea Panagia 11, 13, 25
    - Panagia Theotokos 6, 14
    - Prophète Élie 20
    - Saint-Antoine 11
    - Saint-Jean 22
    - Sainte-Anne et Saint-Constantin 20
    - Sainte-Barbara 20
    - Sainte-Sophie 20

  Zoodochos Pégé 12, 20
  gestion du sanctuaire de Trophonios 27–32
  grotte aux banquettes 11–12, 318
  hippodrome 23, 315
  institutions 4
  Kastro 7, 7 n. 15, 20–24
  monnayage 16
  nécropoles 5
  niches 10, 12, 25, 214
  polis hiera 4, 87
  remparts 5–6, 24–25, 317–318, 323
  spolia antiques 6, 11, 14
  stade 23, 315
lécanomancie 96, 198 n. 46
Léda 300 n. 20
leimôn 68, 215, 222, 228, 229 n. 27, 287, 301, 302, 305
Léonymos 109–110
λεπτοσχιδεῖς 241
Lerne 161
Lesbos 97
léthargie, *voir* âme, échappée de l'âme hors du corps, catalepsie, syncope 123, 188, 223, 289 n. 54, 290
Léthé, *voir* Oubli 9 n. 23, 10, 10 n. 24, 69, 104, 108 n. 43, 136–138, 229, 251 n. 4, 253, 282–291
  Léthé (eau de -) 253, 284–291
  Léthé (gouffre de -) 175 n. 106, 287, 289
  Léthé (plaine de -) 284, 284 n. 40
  Léthé (trône de -) 252–254
Léthé et Mnémosyne (sources de -) 8, 10, 10 n. 24, 21, 98, 98 n. 11, 136–138, 145, 155, 156, 214, 216, 282–291, 305
Létô 268
Leuctres 4, 17, 17 n. 53, 28, 59 n. 34, 60 n. 38, 118 n. 66, 122 n. 79, 146 n. 21, 164, 308
Libéthra 114
lin, *voir* pureté, sandales, tunique de lin 199 n. 51, 239–240, 242, 245, 245 n. 85, 259, 259 n. 30
λιποψυχία 176
Locres Épizéphyrienne 303
Locride 19
Louxor (Diospolis Magna) 199
Lucius (Apulée) 216, 233–234, 239, 242
lumière 168 n. 79, 169 n. 85, 198 n. 85, 212, 215–216, 216 n. 47, 224, 228, 264, 287
lune 115, 123, 167, 178, 178 n. 116, 235–236, 279, 280, 313 n. 67
Lycée (Mont) 85 n. 70
Lycurgue 98 n. 10
Lysandre 4
Lyssa 150–151

macarisme, *voir* immortalité 116–117, 126, 192, 204, 207, 282, 287, 306
Macédoine 283
mages, *voir* Kirdīr 96, 100–102, 108–109, 118–120, 122, 156, 181, 194, 197,
199, 203, 226, 238, 247, 283, 330
magiciens, *voir* charme, Dédale, mystères, Pancratès 77, 114–115, 151, 199 n. 50, 238 n. 54, 239, 239 n. 57, n. 59, 242–244, 261, 273
magie, *voir* charme, envoûtement, exorcisme, incantations, mystères 67 n. 7, 68, 79–80, 86, 94, 114, 123 n. 81, 125, 149, 151, 175, 181, 197, 199, 201, 205, 234, 236–244, 259, 261, 266, 273, 299
Magnésie du Méandre 226
Magnésie de Thessalie 226
Maia 84, 86, 154, 298
maître de vérité, *voir* vérité 106, 119, 125, 175, 259–260
Maîtres(ses) des animaux 144, 300, 303
maladie sacrée, *voir* épilepsie 170 n. 88, 186 n. 6, 202, 205, 215 n. 45, 231 n. 36, 334
Maléatas 58 n. 31
Mallos 103, 105, 114, 247
Mandoulis 161, 206 n. 9
Mantinée 67, 78–79, 79 n. 48, 80, 210 n. 31, 261 n. 39
mantique, *voir* divination
  mantique apollinienne 72, 89, 184, 188, 191, 197 n. 44, 268, 341
Mardonios 4
mariage 303, 308
  mariage et mystères 79
médecin, *voir* Anargyres, iatromancie 13, 83 n. 62, 97 n. 8, 99, 107, 109, 119, 120, 141, 151, 185, 199–200, 205, 215 n. 45, 225, 226 n. 16, 259
médecine, *voir* iatromancie 13, 61, 97, 100, 105, 118–120, 125, 132, 177, 185, 289, 301, 337
Médée 237
Mélampous 96, 102 n. 23, 122

mélanoure 148, 205, 277
Méléagre 78, 78 n. 45
Mélissa (femme de Périandre) 231 n. 34
Μέλισσα (Pythie) 231
Μέλισσαι, *voir* abeilles 229
μελιτοῦττα, *voir* gâteaux de miel 135
Mémoire, *voir* anamnèse, Mnémosyne 109, 112 n. 52, 137, 137 n. 18, n. 20, 194, 201, 231, 250–261, 280, 284, 284 n. 40, 285, 287, 287 n. 48, 344
Mendèsios 102 n. 23
Ménippe 104, 108, 116, 207, 226 n. 16, 236, 238 n. 55, 264, 269 n. 68
Mentès 258
Mercure 86, 93
Mère des Dieux 215, 270 n. 70, 271, 311 n. 60, 317–322, 324
Mésopotamie 239 n. 60
Métanire 270 n. 69
métempsycose, *voir* incarnation, réincarnation 68, 70, 104, 109–110, 112, 119, 125, 168, 178, 181, 273 n. 2, 278–280, 287–289, 301
μετεωρολογεῖν, μετεωροφένας, μετεωροφένακες 167 n. 78, 169, 176 n. 109
μετεωροσοφισταί 176, 176 n. 109, 242
μετεωσθείσης 176 n. 110, 198
Métèr 83, 150, 191, 206, 262, 317, 317 n. 10, 319, 321–322, 324
  Métèr (Lébadée) 6, 24, 315, 317–322, 324, 324 n. 24
Midée 5
miel et air/éther 230–231
miel et mantique, *voir* abeilles, divination, gâteaux de miel, Μέλισσα(ι), Thries 136, 228–231, 313
Milet 19, 89, 238, 267
Milicha, *voir Daimôn* Meilichios 324
Miltiade 247
Minyas 87
Mithra 102 n. 23, 199 n. 50, 237 n. 51
Mithridate 4, 32 n. 15
Mithrobarzane 108, 236, 238 n. 55
Mnémosyne, *voir* Léthé et Mnémosyne (sources de -), Mémoire 10, 10 n. 24, 12 n. 34, 58, 69, 120 n. 72, 136, 138, 168 n. 81, 230, 230 n. 29, 235, 250–262, 278, 282–291, 296
  Mnémosyne (lac de -) 253, 306
  Mnémosyne (trône de -), *voir* trône 18, 112, 159, 164, 183, 196, 201, 208, 214, 250–262, 265, 269, 290
Moires 229 n. 27
  Moires (trône des -) 254
Moïse 96, 100, 100 n. 19, 101 n. 22, 122
Mômos 104, 295
μονοκρήπις, *voir* chaussures, κρηπίς, saint Christophe 244–245
Mopsos 102–104, 118, 337
mort-récompense 65–70
mort et révélation totale, *voir* mystères, révélation totale 68–70, 104, 120, 126, 168, 175, 194, 198–199, 201, 214, 216, 221, 224, 225, 228, 263
mort rituelle et réclusion 67
Moschion 147
« mourir de faim » 82, 112–113, 280–281
Mousaion 232 n. 38
μύησις, *voir* mystères 121, 122 n. 80, 192, 211
mugissement 178
mulet, *voir* τρίγλη 148, 205, 244 n. 77, 277, 303
Munducurú (Amazonie) 143 n. 16
Musée 96, 98, 100, 109, 118–119, 121, 122, 131, 206
Muses 98, 167 n. 78, 169, 223, 251, 306
Muses de Piérie 169, 242
Mys 4, 32, 60–61
mystagogie 97, 119, 155, 208, 225, 247
mystères, *voir* Éleusis, ἐπόπται, espoir, hiérophante, initiation, magie, mort et révélation totale, μύησις, mystagogie, ὄργια, secret, τελεταί, trône mystérique, vision mystérique, voir et entendre 33, 61, 79–81, 83, 97–98, 101, 108, 112–115, 116, 119, 121–126, 131–138, 150, 153–154, 167–169, 172–173, 183–185, 187, 189, 190–199, 201, 203–217, 221, 223–226, 231, 233, 234, 236, 238–240, 242–244, 248, 251–253, 257 n. 22, 261–263, 268, 271 n. 71, 273, 276–277, 281–283, 286, 312, 321–323, 342

mystères (contraste entre tristesse et joie) 262
mystères d'Agra 69, 108, 195, 323
mystères d' "Andania" 208, 238–240, 243
mystères de Béotie 217
mystères de Claros 192
mystères de Colone 223–225
mystères des Dactyles 243
mystères de Dionysos 106, 177 n. 111, 181, 191, 251 n. 5, 288 n. 52
mystères d'Éleusis, *voir* Éleusis 69, 97–98, 108, 121–122, 131–135, 138 n. 22, 151, 168 n. 79, 190–196, 199 n. 49, 203–217, 224, 238, 238 n. 56, 242, 245, 259, 262–264, 267, 275, 286 n. 45, 305
mystères d'Haloa 205
mystères d'Isis 216, 233–234, 239
mystères de Mantinée 80, 210 n. 31
mystères de Mégalopolis 124 n. 88
mystères de Mètèr 191, 262, 271
mystères des Nuées 132–138, 153–154, 166, 173, 196 n. 41, 198, 269, 306
mystères orphiques 276
mystères de Sabazios 133–134
mystères de Samothrace 122 n. 80, 124, 124 n. 87, 125 n. 89, 133–134, 203, 208–211, 238, 252 n. 9
mystères sophistiques 133

naopes 5, 15, 28
Narcisse d'Érétrie 265
Nausicaa 237
N(ear) D(eath) E(xperience) 164
Nécessité (trône de -) 254
Nechung (Tibet) 156 n. 48
nécromancie 93, 96, 113, 118, 193, 194, 206, 219, 222, 238, 249, 283
Nekyia 104, 179 n. 121, 230
Nélée 259 n. 29
Néoplatoniciens 92
Nérée 213 n. 40
Nestor 259
non-initiés 133, 133 n. 9, 203 n. 1
νόθος, *voir* bâtard 91, 91 n. 89
nourrice, *voir* courotrophie 63 n. 1, 85–86, 131, 205, 214, 295–304
nourrisson, *voir* courotrophie 84, 127, 154, 204, 229, 295–305, 313
nudité 237
nuit 69, 74, 80–81, 90, 94, 110 n. 45, 118–119, 125, 147, 149, 151, 155, 162, 177, 188, 189 n. 21, 192, 215–216, 222, 232, 237, 238, 314
nymphée 12, 18, 255–256, 303, 310, 314
Nymphes 12, 58, 78, 91, 106, 160, 222, 255, 255 n. 18, 256, 256 nn. 18–19, 257, 258, 266, 297, 304, 310, 314
Nymphes (Oropos) 58
Nysa 19
Nyx 104

ὠχρός 281, 281 n. 31
Œdipe 83, 88 n. 78, 223–225, 256, 260
Œdipe σωτήρ 224
Ogygie 312
oie 299–304
oiseaux palmipèdes 300
Olbia 98 n. 11, 283 n. 37
Olympe (Mont) 83, 83 n. 61, 224 n. 11, 256
Olympie 85, 229, 313, 314 n. 70
omphalos 255, 323
ὄναρ, *voir* oniromancie, rêve, sommeil 186 n. 16
Onésilos d'Amathonte 231
oniromancie, *voir* incubation, rêve, sommeil, transe de vision, vision 83, 96, 100, 104–106, 107, 183–190, 271, 302
Onomacrite 99 n. 13
Oponte 30, 163
Orchomène 3, 28, 86–87, 89, 298, 308 n. 52, 324
Oreithye 171 n. 91
Oreste 258
ὄργια, *voir* mystères 121–122, 123, 204
Orion 127 n. 95
ornithomancie 96
Oropos 31, 32 n. 14, 34, 57–58, 96, 103, 149 n. 29, 226, 232, 277, 325
Orphée 83 n. 61, 96–98, 100–101, 102 n. 23, 106, 108–109, 114, 118–124, 131, 135, 179 n. 121, 193, 206, 236, 249 n. 1, 257 n. 22, 273–275, 290 n. 59
orphéotélestes 115, 274
orphisme xv, 68, 98, 99, 132 n. 2,

134 n. 10, 136, 155, 157, 162, 168, 239, 244, 262, 273, 280, 281, 283, 285, 287–290, 291
Osiris 102 n. 23
ὀθόνη, *voir* tunique de lin 238
Oubli, *voir* Léthé, Léthé et Mnémosyne (sources de -) 137, 137 nn. 19–20, 181 n. 124, 194, 250, 251 n. 5, 253, 253 n. 11, 282–291, 344
Oudôra 123
οὐδός, λάϊνος οὐδός, *voir* seuil (de pierre) 73, 73 n. 28, 74, 74 n. 32, 75, 78, 81, 84
Ouranos, *voir* Ciel étoilé 306
Owein 338, 338 n. 5

Pagasae 67 n. 6, 79 n. 49, 177 n. 11
Palaemon 128
Palinure 157 n. 52
Pan 12, 240 n. 63, 255, 255 n. 18, 256–258, 266, 266 n. 60, 314, 316, 319
  Pan (Oropos) 58
Panacée 58, 58 n. 31
  Panacée (Oropos) 58, 58 n. 31
Pancratès 114, 114 n. 58
Paneion 12, 12 n. 33, 314
Pangée (Mont) 97–98
πάρεδροι, *voir* trône
parfums 150, 150 n. 32
Parménide 74, 74 n. 31, 109, 119, 141, 141 n. 8, 151, 330 n. 1
Parm(én)iscos de Métaponte 265, 268–269
Parnasse 146, 257
Parnès (Mont) 255
Pasiphaé 102, 118
Paul-Émile 7 n. 16, 8 n. 17, 18, 212
πελανός 57, 58
pèlerinage 146–147, 223, 225–226
Péloponnèse 108, 146, 302 n. 29
Pélops 71, 279, 313
pensoir, *voir* φροντιστήριον 112–113, 113 n. 53, 133, 133 n. 10, 167, 208 n. 21, 227–228, 252–253, 269, 280
Penthée 195 n. 39
péplos 318
Pergame 57 n. 29, 58, 60, 149 n. 28, 150 n. 32, 211, 226, 230, 234, 238–240, 243 n. 73, 251
Périclymène, *voir* Clyménos, Hadès 90 n. 84, 96, 224
Perpétue 246
Persée 106, 110, 170, 242, 247
Perséphone, *voir* Coré, Despoina, Thea 83 n. 62, 107, 168 n. 81, 169 n. 85, 214 n. 42, 216, 221 n. 3, 223, 267 n. 62, 270, 273, 280, 287 n. 47, 306
  Perséphone (Éleusis) 212
  Perséphone (Locres) 214, 302
Perses 96, 101
perte de conscience, *voir* syncope 154, n. 41, 157, 185–186
peur 135–138, 145–147, 149, 152–156, 161, 166, 206–207, 214–215, 262–269, 270, 282, 314, 338
  peur panique 175 n. 107
Phidippide 133, 137 n. 18, 180, 195–196, 208 n. 21, 269, 281–282
Phocide 16, 19, 226 n. 16
Phoenix 298
φώλαρχοι 226
Phormion 109–111, 115, 177, 278
Phoronide 93
Phrixos 89 n. 81, 314
φροντιστήριον 113, 133, 166, 208, 227–228, 252–253, 269, 280
Phrygie 83, 226 n. 17, 270
Piérie 122
Pirée 230 n. 29, 235, 251, 302
Pirithoüs 179 n. 121, 223, 253
Pitthée 259
Platées 28 n. 5, 308 n. 52, 309, 317
Platon 267
plongeon, *voir* âme, échappée de l'âme hors du corps, tombe du plongeur 158, 336, 338
Ploutos 126
pluie 304, 306 n. 44
Pluton, *voir* Hadès 89, 212–213, 286 n. 47, 321 n. 18, 324
  Pluton (Acharaca) 61, 225
  Pluton (Hermione) 89
Plutonion 212, 225, 227, 247
πνεύμα, *voir* âme, siphon 162, 162 n. 66, 171 n. 94, 178, 179
Polyaratos de Thasos 109, 110 n. 45
Polynice 260
Polyxène 103 n. 25
Polyxénos 77
porte des rêves 97
Poséidon 67, 71, 89
  Poséidon Hippios (Colone) 223
  Poséidon Hippios (Mantinée) 67, 78–80, 210, 279
  Poséidon (Cap Ténare) 222

Poséidon (Orchomène) 298
Poséidon (Ténos) 302 n. 29
possession, *voir* chamanisme, éléments extatiques, transe 140, 179, 205, 258 n. 26, 260, 314
Potnia (Thèbes) 19 n. 61
pourpre 238, 239 n. 57, 245 n. 85
Praxitèle 8, 107
Praxitèle (héros?) 307 n. 49
pré fleuri, *voir leimôn*
Présocratiques 132, 169–173, 231, 280, 288
prétendants (*Odyssée*) 74 n. 32, 260
Priam 258
Priène 240
proédrie, *voir* trône 257, 259
Prométhée 260
Prophète Élie (Montagne du -) 3, 7, 14–17, 20, 22–23, 25, 306
protection des richesses, *voir* chambre close inviolable, κατάγαιον οἴκημα, seuil, trésor 74, 74 n. 32, 75, 79–81
Protésilas 79, 289 n. 56
psychagogie 109, 118–125, 155, 166–182, 222, 231, 236, 239–240, 280, 282–291, 312, 317
psychomanteia 219, 222
psychopompe, *voir* psychagogie 118, 120, 155, 222 n. 6, 224, 236
Ptoion, voir Apollon Ptoios 17, 28–31, 60
Ptolémée Philopater 29
pureté 149, 167–168, 180–181, 215, 239 n. 59, 240, 259, 270, 273 n. 3, 280
Purgatoire de saint Patrick 338, 338 n. 5
purification 8, 34, 119, 150, 154, 161 n. 61, 171, 181, 183, 189, 199, 206–207, 215, 233, 236, 251–252, 257, 270, 273, 273 n. 2, 323
pyrrhique 209
Pythagore 84, 99–101, 109–110, 110 n. 46, 111–120, 135, 141, 141 n. 8, 175, 177, 177 n. 113, 189 n. 19, 193, 261, 273, 275, 277, 277 n. 17, 278–279, 279 n. 24, 281, 281 n. 29, 282, 282 n. 35, 284, 287 n. 49, 290
Pythagoriciens, pythagorisme 70, 84, 96, 99, 110, 112–113, 115, 117 n. 64, 122, 123 n. 81, 133–134, 136, 157, 167 n. 77, 171, 178–179, 234, 238–239, 251, 256, 263, 266, 267 n. 62, 268, 273 n. 4, 273–282, 290–291, 341
Pythia 87, 316
Pythie 247, 265, 268
Pythonicos de Tanagra 59–60

quête des âmes, *voir* psychagogie 97, 107, 109, 120, 139, 142–143
quête de vision 197–202

regressus in uterum 154, 296
réincarnation, *voir* incarnation, métempsycose 68, 120, 123, 139, 142, 182, 274, 285, 287, 287 n. 49, 288
réintégration de l'âme dans le corps, *voir* âme, catalepsie, chamanisme, échappée de l'âme hors du corps, état de choc, état modifié de conscience, léthargie, syncope 162, 175–177, 189–190
rejet potentiel du pèlerin 153, 232–233
relations fictives entre la Grèce et l'Orient 100–101
"rendre l'âme" 168–169
renversement, *voir* culte de renversement 222, 311, 336
rêve(r), *voir* iatromancie, incubation, ὄναρ, oniromancie, porte des rêves, sommeil, transe de vision, ὕπαρ, vision 61, 69, 83, 97, 104–105, 107, 114, 118–119, 139, 142, 148, 156, 161–163, 170, 176, 179–180, 184–190, 192, 197, 199, 201, 205, 225–226, 234, 243, 246–247, 261, 264, 270–271, 277, 311–312, 337
révélation directe, sans intermédiaire 185–202, 208 n. 21, 209
révélation englobante 190–193, 216
révélation totale, *voir* mort et révélation totale 104, 169, 172, 175–176, 183, 194, 196, 198, 200, 262
ῥαβδοφόροι 28 n. 5
Rhampsinitos 76 n. 37, 77, 80, 114
Rhéa 255
Rhésos 98
rire, *voir* ἀγέλαστος, aischrologie, Hadès (rire de -), Hilaries 34, 151 n. 34, 177 n. 114, 262, 263, 264, 264 n. 53, 265–269, 271, 271 n. 71, 328, 332–333
  rire (absence de rire chez les philosophes) 266–269

  rire (et absence de -) 262–269, 278, 289
  rire (perte et recouvrement de la faculté de -) 262–269
rites et mythes d'adolescence, *voir* Trophonios, rites et mythe d'adolescence 115, 303, 308–309, 311, 323
rivière chthonienne 9, 223, 244, 287
Rome 96, 214
ruse, *voir* Trophonios, rites et mythes d'adolescence 76–77, 86, 93–94, 97, 286, 311

Sabine 210–211
sacrifices, *voir* Agamède (sacrifice), gâteaux, gâteaux de miel, Trophonios (sacrifices) 7, 13, 16, 29, 57–60, 67 n. 7, 82, 107, 123, 127, 127 n. 96, 144, 148, 153–154, 179, 206, 212, 224, 231, 232–233, 235, 274, 275, 305–308, 311, 313
saint Christophe (martyrion de -), *voir* μονοκρήπις 19, 22, 245
saint Nicolas 125
sainte Thècle 336–337
Samothrace, *voir* mystères de Samothrace 124, 124 n. 87
sandales, *voir* changement de chaussures, chaussures 240–246
sandales (sans) 242–243, 245, 299
σανδάλια 240, 241
Saon 29 n. 7, 124, 124 nn. 87–88, 228, 342
Saos 124
Sarapeion d'Alexandrie 193
Sarapis 102, 186, 193, 207, 259, 302
Sardes 100, 189, 243
Sarpédon 102 n. 23, 118, 171, 337
scilles 236
sécheresse 93, 304–305, 342
secret mystérique 191, 206, 224, 267
séismes 10
Séléné 317
serpent 92, 114, 156, 184, 229, 230, 243, 264, 279, 301, 303, 313, 319, 323–324
seuil, *voir* chambre close inviolable, Hadès (seuil de) κατάγαιον οἴκημα protection des richesses, trésor 71–75, 78, 84, 110 n. 45, 114, 196, 216, 224, 246, 255
  seuil de bronze 71 n. 20, 74 n. 32, 155, 223
  seuil de pierre 71–75, 78–81, 84, 153, 216, 254, 296, 341
  seuil du Tartare 74 n. 32
  seuil de la vieillesse 81
Sibylle 115
σινδονίτας 238
siphon 162, 251
Sirènes 201
σκίμπους 251–253
σκότιος, *voir* ténèbres 83, 91 n. 89, 162, 223
σκότος 91 n. 89, 162, 215, 314
  σκότος (personnifié) 223
σκυθρωπός, σκυθρωπάζειν 266–267
Smyrne 302
Socrate, *voir Daimonion* de Socrate, mystagogie, Nuées 100–101, 115, 117 n. 64, 119–120, 127, 132–138, 150, 162, 166, 167 n. 77, 173, 176, 180–182, 185, 194 n. 34, 195–196, 206, 208 n. 21, 228, 241, 252, 267, 267 n. 63, 269, 281–282, 288, 305 n. 44, 330 n. 1
Socratiques 281
Solon 101
sommeil 66, 69, 105, 113, 148, 161, 173–174, 179–181, 185–189, 198, 198 n. 48, 222, 223, 273, 311–312
  sommeil (rupture du cycle du -) 148–149, 152–153, 189
sophistique 134, 281
sophistique (seconde) 35
Sosipolis 313–314
sources infernales 286–291
Sparte 193
Stoïciens, stoïcisme 92, 123, 149, 178, 267, 280
Strepsiade 16 n. 50, 132–137, 153, 166–167, 180, 191, 194–196, 206, 208 n. 21, 227, 228, 241, 251–253, 268, 269, 280, 288, 306 n. 44
στυγεροί, στυγνότης 266–267
Styx 161 n. 61, 280
  Styx (source du -) 155
συγγενεία de l'âme avec la divinité 195
σύνθακος, *voir* trône
σύνθρονος 261 n. 39
σύννους 267 n. 63
συνωφρυέμένος 266 n. 58–59, 270
survie de l'âme, *voir* âme, banquet d'immortalité, immortalité 68–70, 99–100, 120, 177, 182, 206, 276
Sylla 31, 32, 32 n. 15
Sylla (mythe de -) 165, 312

symbola 243–244
syncope, *voir* âme, catalepsie, chamanisme, échappée de l'âme hors du corps, éléments extatiques, épilepsie, état de choc, état modifié de conscience, hallucination, léthargie, réintégration de l'âme dans le corps, transe de vision, vision 142, 151, 152, 157–164, 185–187
syrinx 151, 151 n. 34, 255 n. 18, 256, 258, 319

tablettes de défixion 125
tablettes funéraires xv, 98, 138, 145, 155, 158 n. 54, 168 n. 81, 206, 212, 214, 216, 245, 253, 261, 274 n. 5, 277, 280, 282 n. 35, 283 n. 37, 285, 285 n. 44, 286–291, 306
tablettes locriennes 302
tablettes mycéniennes 184, 217 n. 49, 303 n. 33
tambourins 177
Tartare 71 n. 20, 155, 158, 227, 243, 264 n. 53, 286, 288 n. 53
Tauropolites 88 n. 80
Tégyre 87 n. 73
teint pâle, *voir* κατηφέω, ὠχρόν, σκυθρωπός, στυγνεροί 142, 262–269, 280–282
Télémaque 257 n. 23, 258
télesterion, *voir* Éleusis (τελεστήριον)
τελεταί, *voir* mystères 99, 101 n. 22, 114, 121–122, 186 n. 7, 211, 288 n. 52
Telphousa 72, 91
Telphousa d'Arcadie 128, 205 n. 6
Telphousios (Mont -) 184
temps, *voir* abolition temporaire de la notion du temps, durée
Ténare (cap) 222, 222 n. 5, 223, 298
ténèbres, *voir* σκότ(ι)ος 83, 91, 155, 162, 216 n. 47, 223, 288
  ténèbres (Enfers) 81
ténies 238
Térée 223
Terre 68, 78, 83 n. 61, 155, 178, 184 n. 2, 224, 288 n. 54, 304–306, 312
tête coupée 97 n. 8, 98
Teumesse 298
Teuth 101 n. 21
θακεῖον, θᾶκος, θόωκος, θωκος, *voir* trône
θαλάμαι 82–85, 108, 114, 266, 296
Θαλαμαί (Péloponnèse) 83 n. 61, 108, 114
θαλάμευμα 85
θαλάμος, *voir* chambre close inviolable, chambre nuptiale, trésor 78–82, 106, 266, 337
Thalès 171
Thanatos 79, 265
θαρρεῖν, *voir* courage, espoir 206–207
Thea (chez Parménide) 74, 196
Thea (Perséphone), Theos, *voir* Coré, Hadès 212–213, 227
Thèbes 4–5, 15, 19 n. 61, 28 n. 5, 60 n. 36, 72, 75, 78, 80, 83, 87, 87 n. 73, 88–89, 96, 96 n. 4, 184 n. 2, 217, 223, 225, 256, 288 n. 52, 300, 303, 321
Thémis 58, 235, 235 n. 44, 251 n. 5
Theoi megaloi 124
Theos (Hadès) 126, 212–213, 227
Thésée 120, 171 n. 94, 179 n. 121, 213, 223, 223 n. 9, 224, 224 n. 11, 253, 289 n. 56
Thesmophories 212
Thespésios 104, 109, 120, 139, 157, 162, 167–168, 168 n. 82, 176, 181, 189, 189 n. 19, 198, 208, 248, 249, 251 n. 6, 285 n. 44, 287, 289, 290 n. 57, 339
  Thespésios (mythe de -) 160, 165, 175, 216, 287
Thespies 28, 324
Thessalie 89 n. 81, 107, 274 n. 5
Thessalos (de Tralles ?) 199–201, 225, 236, 259
Thourion 168 n. 81, 206, 214, 261
Thourion (Mont) 299
Thrace 98 n. 12, 99, 102, 106, 115, 141, 153 n. 38, 288
Thries, *voir* abeilles 229
θρονισμός, θρόνωσις 251–254, 261, 290
θρονιστής, θρονίζεσθαι 261
θρονόμαντις 259 n. 28
Thulé 115
θυμέλη 18, 107 n. 39, 251 n. 5
Timarque xix n. 19, 70, 111–112, 118, 120, 122, 142, 147 n. 23, 152, 156, 157 n. 49, 159, 162–163, 166–168, 175, 178–182, 183, 186–195, 201, 204, 208–209, 225, 249, 280, 285 n. 44, 288–289, 338
  Timarque (mythe de -) 104, 107,

139, 154, 165, 172, 175, 179, 182, 194, 197–198, 216, 251, 280, 288
Timothéos (l'Eumolpide) 193
Tiphys 89
Tirésias 88, 95, 154, 193, 256, 261, 264, 284
Tityos 298
tombe 7, 12, 18, 79, 83, 94, 105 n. 34, 107, 177, 222, 224, 259, 265
tombe du Plongeur 158
torches 22, 155, 214 n. 42, 236, 244, 322
torpille 175
tourbillon 18, 156, 158–163, 166, 169, 169 n. 86, 180, 270
tourbillon éthérien 166, 169
transe, *voir* autosuggestion, catalepsie, chamanisme, éléments extatiques, hallucination, léthargie, syncope, vision 111, 125, 142–143, 150, 152, 156, 162–165, 173, 184, 186–190, 204, 208–209, 250, 264, 269
  transe (induction de la -) 146
  transe corybantique 145 n. 20
  transe divinatoire 152, 184
  transe hystérique 162
  transe poétique 187
  transe vaudou 152
  transe de vision 160–165, 190, 232, 248, 338
transport des cadavres 249
trépieds 256
trésor, *voir* chambre close inviolable, κατάγαιον οἴκημα, protection des richesses, seuil 67, 75–83, 88, 98, 114, 204, 229
τρίγλη 148, 205, 277
Triptolème 212
trône, *voir* Alétheia (trône de -), intronisation, Léthé (trône de -), Mnémosyne (trône de -), Moires (trône de -), Nécessité (trône de -), σύνθρονος, θρονισμός, θρονιστής 168, 201, 239 n. 59, 250–262, 318, 324
  trône de l'âme 258–259
  trône d'Asclépios (hermétique) 199
  trône d'Éleusis 262
  trône de fer (d'Hésiode) 258
  trône de Létô 300
  trône mystérique 252
Trophonia, *voir Basileia*, jeux 4, 23, 28–31, 317
Trophoniades 85 n. 72, 123–124, 127, 181 n. 126, 204, 209, 279, 312
Trophonios (aspects particuliers)
  absence rituelle des femmes (?) 61
  adyton 157–164, *passim*
  ancienneté de l'oracle 72
  boyau d'accès à l'*adyton* 20, 82, 82 n. 60, 157–164, 264
  consultation (prix) 13, 57–59
  consultation par délégation 31, 59–61
  enfants de - 57, 124 n. 85, 307
  étymologie 93, 93 n. 94
  fortune littéraire et musicale xvi
  généalogie 86–94
  iconographie xvi, 107, 114, 127–128, 155, 257
  nature de la révélation 183–202
  panthéon 293–314
  poésie 118, 118 n. 66
  proverbe 263–269
  relief métroaque 318–322
  rites et mythes d'adolescence 66–67, 75–78, 91, 93–94, 127, 127 n. 95
  rituels préparatoires 8, 8 n. 18, 16, 61, 108, 146–157, 162, 183, 199, 203, 206–208, 233–248, 306
  sacrifices 57–59, 306–310, 311
  situation du sanctuaire 7, 23, 26, 146, 147, 147 n. 23
  oracle (selon Vallas et Pharaclas) 15, 20, 22, 36, 161
  statut ontologique 93–94, 116–128
  tablettes relatives aux oracles 8
  temple 8
  tombe de - ? 228
Trygon 148, 205
tunique 246
  tunique de lin, *voir* chiton, καλάσηρις, ὀθόνη, σινδονίτας, vêtement 155, 237–240, 278
Tyché, *voir* Agathé Tyché
  Tyché sôteira 206, 235
  Tyché et Daimôn dans le zodiaque 235
Tyr 96, 115

Ulysse 73, 74 n. 32, 77, 154, 180, 193, 201, 222, 231, 237, 247, 249 n. 1, 256–257, 260 n. 34, 284, 289 n. 56

union avec la divinité 195–196
ὕπαρ 104–105, 113, 186, 187 n. 11, 187, 188 n. 16

Valens 93
végétarisme 274–277
vérité, *voir alêtheia*, maître de vérité 68–70, 74, 97, 103–105, 110 n. 45, 118–119, 137, 142, 167, 169, 181, 186–187, 190–194, 196–198, 200, 201, 209, 213 n. 40, 216, 224, 229, 233, 253–262, 273, 287, 296, 341
vêtement, *voir* ceinture, changement de chaussures, changement de vêtements, chaussures, chiton, étiolement des vêtements, καλάσηρις, lin, ὀθόνη, peplos, sandales, σινδονίτας, ténies, *tribôn* 204, 224, 237, 237 n. 53, 238, 238 nn. 54, 56, 239 n. 60, 240 n. 63, 296, 321 n. 1, 332
vin 148 n. 26, 152, 153 n. 38, 184 n. 2, 205, 288, 289 n. 54
vision, *voir* hallucination, iatromancie, incubation, ὄναρ, oniromancie, porte des rêves, quête de vision, rêve(r), sommeil, transe de vision, ὕπαρ 105, 123, 143, 148, 152, 157, 161–162, 166, 181 n. 125, 183–202, 208, 216 n. 47, 225–226, 233, 236, 239, 242, 250, 259, 269, 338, 344
  vision autoptique 197 n. 44
  vision englobante 191, 193, 197
  vision eschatologique xix n. 19, 68, 70, 94, 107, 111, 139, 156, 169, 172–178, 181–182, 187–190, 193–202, 249, 251, 287–289
  vision en état de veille 186–188
  vision magique 189 n. 18
  vision mystérique 187 n. 74
voir et entendre 166 n. 74, 183, 185, 187, 190, 216, 224, 226, 251
voyage d'âme, *voir* âme, catabase, contact entre les mondes divin et humain, Enfers 110 n. 45, 118, 142–143, 156, 162, 165–182, 183, 190, 198, 215, 259, 263, 290
voyage aux Enfers xix n. 19, 22, 34, 68–69, 84, 89, 108, 110–111, 118–120, 131, 136–138, 142–143, 147, 152, 154–162, 169, 176–178, 206, 212, 216, 219, 222–231, 232, 237, 243–247, 250, 254, 264, 271, 282–291, 298, 311

Xanthias 34
ξιφηφόρος 299
Xouthos 120, 120 n. 74, 341

Zalmoxis 84, 96, 97 n. 8, 98 n. 12, 99–101, 109, 111–113, 115, 117, 119–120, 121, 125, 141, 175, 193, 278
Zénon de Citium 281 n. 32
Zéphyr 171 n. 91
Zeus 14, 16 n. 49, 17, 17 n. 53, 28, 31, 31 n. 13, 62, 74 n. 32, 79, 80–81, 83, 85–87, 90, 92, 92 n. 91, 96, 99, 99 n. 16, 108, 124, 163, 170, 170 n. 89, 212, 224 n. 12, 240 n. 63, 247 n. 96, 252, 256, 256 n. 20, 258, 260–261, 265 n. 57, 295, 295 n. 2, 296, 298, 304–313, 323
  Zeus Amphiaraos 92
  Zeus Apotropaios 58
  Zeus Asclépios 92
  Zeus Basileus 16, 16 n. 51, 17, 23–24, 28–29, 30, 57, 87, 161, 295, 307, 308, 308 n. 52, 309–310, 313, 315
  Zeus Basileus (sanctuaire de -) 4, 7, 14–15, 19, 20–21, 31, 163
  Zeus Bélos 256
  Zeus Cynthios 240 n. 63, 243 n. 73
  Zeus Eleutheros 317
  Zeus (Eu-) Bouleus, *voir* Eubouleus, Euboulos 212
  Zeus Hyetios 8, 16, 99, 131, 295, 295 n. 3, 298, 304–309, 324
  Zeus Laphystios 295, 314
  Zeus Meilichios, *voir Daimôn* Meilichios 58, 230, 279, 295, 295 n. 3, 305, 309, 315, 319, 321, 323–324
  Zeus Oporès 217
  Zeus Trophonios 24, 24 n. 72, 36, 36 n. 28, 92, 92 n. 91, 117, 126, 126 n. 91, 295, 295 n. 2
  Zeus (de Crète) 85
  Zeus (de Dodone) 102, 256
  Zeus (de l'Ida) 85, 261
  Zeus (d'Olympie) 313
  Zeus (d'Oropos) 58
  Zeus (des sommets) 20
Zoroastre 100, 115, 177

RELIGIONS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

119. Pietersma, A. *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians.* P. Chester Beatty xvi (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87). Edited with Introduction, Translation and Commentary. With full facsimile of all three texts. 1994. ISBN 90 04 09938 7
120. Blok, J.H. *The Early Amazons.* Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth. 1994. ISBN 90 04 10077 6
121. Meyboom, P.G.P. *The Nile Mosaic of Palestrina.* Early Evidence of Egyptian Religion in Italy. 1994.ISBN 90 04 10137 3
122. McKay, H.A. *Sabbath and Synagogue.* The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism. 1994. ISBN 90 04 10060 1
123. Thom, J.C. *The Pythagorean Golden Verses.* With Introduction and Commentary. 1994. ISBN 90 04 10105 5
124. Takács, S.A. *Isis and Sarapis in the Roman World.* 1994. ISBN 90 04 10121 7
125. Fauth, W. *Helios Megistos.* Zur synkretistischen Theologie der Spätantike. 1995. ISBN 90 04 10194 2
126. Rutgers, L.V. *The Jews in Late Ancient Rome.* Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora. 1995. ISBN 90 04 10269 8
127. Van Straten, F.T. *Hierà kalá.* Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece. 1995. ISBN 90 04 10292 2
128. Dijkstra, K. *Life and Loyalty.* A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence. 1995. ISBN 90 04 09996 4
129. Meyer, M. & P. Mirecki (eds.) *Ancient Magic and Ritual Power.* 1995. ISBN 90 04 10406 2
130. Smith, M. & S.J.D. Cohen (eds.) *Studies in the Cult of Yahweh.* 2 volumes. ISBN 90 04 10372 4 (set)
    Vol. 1: *Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism.* 1996. ISBN 90 04 10477 1
    Vol. 2: *Studies in New Testament, Early Christianity, and Magic.* 1996. ISBN 90 04 10479 8
131. Lane, E.N. (ed.) *Cybele, Attis and Related Cults.* Essays in Memory of M.J. Vermaseren. 1996. ISBN 90 04 10196 9
132. Lukian von Samosata *Alexandros oder der Lügenprophet.* Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt von U. Victor. 1997. ISBN 90 04 10792 4
133. De Jong, A. *Traditions of the Magi.* Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. 1997. ISBN 90 04 10844 0

134. Frankfurter, D. *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt.* 1998. ISBN 90 04 11127 1
135. Ustinova, Y. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom.* Celestial Aphrodite and the Most High God. 1998. ISBN 90 04 11231 6
136. Healey, John F. *The Religion of the Nabataeans.* A Conspectus. 2001. ISBN 90 04 10754 1
137. Drijvers, J.W. & J.W. Watt *Portraits of Spiritual Authority.* Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient. 1999. ISBN 90 04 11459 9
138. Dirven, L. *The Palmyrenes of Dura-Europos.* A Study of Religious Interaction in Roman Syria. 1999. ISBN 90 04 11589 7
139. Rothaus, R.M. *Corinth: The First City of Greece.* An Urban History of Late Antique Cult and Religion. 2000. ISBN 90 04 10922 6
140. Bricault, L. (éd.) *De Memphis à Rome.* Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999. 2000. ISBN 90 04 11736 9
141. Mirecki, P., & M. Meyer (eds.) *Magic and Ritual in the Ancient World.* 2001. ISBN 90 04 11676 1
142. Horstmanshoff, H.F.J., H.W. Singor, F.T. van Straten, & J.H.M. Strubbe (eds.) *Kykeon.* Studies in Honour of H.S. Versnel. 2002. ISBN 90 04 11983 3
143. Morand, A.-F. *Etudes sur les* Hymnes Orphiques. 2001. ISBN 90 04 12030 0
144. Versluys, M.J. *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt.* 2002. ISBN 90 04 12440 3
145. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 1: Institution and Evolution. 2002. ISBN 90 04 12536 1
146. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 2: The Provincial Priesthood. 2002. ISBN 90 04 12539 6
147. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 3: The Provincial Centre; Provincial Cult. 2003. ISBN 90 04 12806 9
148. Fishwick, D. *The Imperial Cult in the Latin West.* Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire. *Volume III: Provincial Cult.* Part 4: Abbreviated Titles; Bibliography; Indices. (in preparation) ISBN 90 04 12807 7
149. Lancellotti, M.G. *Attis* between Myth and History: King, Priest and God. 2002. ISBN 90 04 12851 4

150. Bonnechere, P. *Trophonios de Lébadée.* Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique. 2003. ISBN 90 04 13102 7

151. Bricault, L. *Isis en Occident.* Actes du IIème Colloque International sur les Études Isiaques, Lyon III 16-17 Mai 2002. 2003.
ISBN 90 04 13263 5